BIBLIOTHÈQUE DES PHILOSOPHIES

ISABELLE THOMAS-FOGIEL

FICHTE

VRIN

BIBLIOTHÈQUE DES PHILOSOPHIES

Directeur : Michel MALHERBE

FICHTE

RÉFLEXION ET ARGUMENTATION

par

Isabelle THOMAS-FOGIEL

UNIVERSIDADE FEDERAL
Biblioteca Comunitária
S. CARLOS

10226337

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

2004

08/11/2010
2009/16573-4
Emp. IAP. LIVROS. VT
Liv. Brazil Books
R$ $ 48,00
N F P0.248
Solic. DFmc

À Claudio Cesa,
maître incontesté des études fichtéennes,
avec toute ma reconnaissance et mes remerciements.

Clas. G193
Cult. T454f
ex.1
Tombo 226337

En application du Code de la Propriété Intellectuelle et notamment de ses articles L. 122-4, L. 122-5 et L. 335-2, toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite. Une telle représentation ou reproduction constituerait un délit de contrefaçon, puni de deux ans d'emprisonnement et de 150 000 euros d'amende.

Ne sont autorisées que les copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective, ainsi que les analyses et courtes citations, sous réserve que soient indiqués clairement le nom de l'auteur et la source.

© *Librairie Philosophique J. VRIN,* 2004
Imprimé en France
ISSN 1281-5675
ISBN 2-7116-1699-1

www.vrin.fr

INTRODUCTION

TROIS QUESTIONS

Ce livre vise un triple objectif : présenter l'unité de la doctrine de Fichte, déterminer la signification de ce qu'il est convenu d'appeler « le tournant spéculatif » de l'idéalisme allemand par rapport à la philosophie transcendantale de Kant, enfin montrer comment la philosophie de Fichte contribue à renouveler un débat contemporain, celui sur les arguments transcendantaux.

Exposer le plus clairement possible la cohérence d'une philosophie, la mesurer à l'aune de ce qu'elle prétend apporter à ses prédécesseurs et enfin répondre de son actualité, est sans doute, par-delà la diversité des écoles, le travail revendiqué par tout historien de la philosophie. Néanmoins, ces objectifs simples n'en constituent pas moins de véritables défis lorsqu'il s'agit de Fichte. En effet, chaque objectif, pris à part, se heurte à une difficulté en apparence insurmontable : d'une part, l'unité de la doctrine de Fichte est largement contestée par la majorité de ses interprètes ; d'autre part, la philosophie kantienne constitue un redoutable écran à la claire compréhension de la question de ses successeurs immédiats. Enfin, le paradigme continental, dans son opposition à la philosophie anglo-saxonne est, ces dernières années, toléré, accepté ou revendiqué lorsqu'il s'agit de Kant ou Husserl, mais réellement déconsidéré dans son versant purement idéaliste et spéculatif. Explicitons plus avant ces trois obstacles, pour mieux nous rendre à même de les surmonter.

La question du manque d'unité des doctrines de la science

Au tout début du *Système de la liberté*, L. Pareyson note, non sans ironie, que le problème de l'évolution de la pensée de Fichte est devenu à ce point essentiel au sein des études fichtéennes qu'« une connaissance

approfondie de la pensée de Fichte se réduit au fond à avoir une opinion sur ce problème »[1]. Et de fait, si les interprétations du philosophe sont multiples, si la périodisation de son œuvre diffère d'un commentateur à l'autre, il n'en demeure pas moins vrai qu'un grand nombre d'interprétations partagent un même présupposé, à savoir, d'une part, que le changement de philosophie a eu lieu et, d'autre part, que ce changement peut s'exprimer comme le passage d'une doctrine de ce qui est fini (la conscience, le sujet, le Moi) à une doctrine ce qui ne l'est pas (l'absolu, Dieu, l'être). Cette thèse, pour le moins consensuelle, a induit deux manières de lire l'œuvre du philosophe. La première consiste à déployer l'ensemble de la philosophie de 1793 à 1813, pour, en suivant cet ordre strictement chronologique[2], en marquer les ruptures, en traquer les reniements, en accuser les contradictions. C'est ainsi que procèdent tant M. Gueroult que P. P. Druet[3]. Cette identité de méthode les entraîne, par-delà leur indéniable divergence sur le fond, à utiliser des expressions similaires pour caractériser les "périodes" de la philosophie de Fichte. Ainsi, tous deux parlent d'une ultime phase, qui, après une première philosophique authentiquement kantienne, signerait un

1. *Fichte-Il sistema della libertà*, 2e éd. aug., Milan, 1976 (1re éd. 1950), p. 14.

2. Le plus souvent, on distingue trois périodes dans l'activité de Fichte : la période dite d'Iéna (1794-1798), la période intermédiaire de 1801 ou 1804-1810 et la dernière période (1810-1814). Fichte a exposé quinze versions de la doctrine de la science (à l'avenir : *WL*, abréviation de *Wissenschaftslehre*, « doctrine de la science », utilisée par Fichte lui-même) : 1794-1795, 1796-1797, 1797-1798, 1798-1799, 1801-1802, 1804 (trois cycles de conférences), 1805 (deux cycles de conférences), 1807, 1810, 1811, 1812, 1813, 1814. À ces *WL*, il faut ajouter au moins deux textes qui ont même statut, le brouillon le plus achevé de la première *WL*, intitulé *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* de 1793 et le *Diarium*, journal philosophique que Fichte tint entre 1813 et 1814. Les première et dernière périodes sont des moments d'enseignement devant des étudiants (à Iéna entre 1794 et 1798, à Berlin entre 1810 et 1814). Pour ces deux périodes, les *WL* sont accompagnées de nombreux cours ou textes *d'introduction à* la WL et *d'application de* la WL (comme la doctrine du droit, de l'État, de l'éthique, etc.). Les *WL* de la période dite intermédiaire (1804-1810) sont accompagnées d'ouvrages de vulgarisation (par exemple l'*Initiation à la vie bienheureuse*) qui visaient non un public de philosophes mais d'honnêtes hommes. Son œuvre comporte donc quatre niveaux de statuts différents : les *WL* « proprement dites », les introductions à la *WL*, les applications de la *WL* et la vulgarisation de la *WL*.

3. Respectivement, *L'Évolution et la structure de la doctrine de la science*, Olms, 2e éd., 1982, et *Fichte : De l'anarchie à la dictature éducative*, thèse inédite, 1977. Nous donnons ici la séquence 1793-1813, car ces interprètes n'ont pas eu accès aux tout derniers textes de Fichte de 1814 qui seront bientôt disponibles dans l'édition : *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, sous la direction de R. Lauth et H. Gliwitzky*, éd. F. Frommann, Stuttgart (à l'avenir GA) et ont, pour certains d'entre eux, fait récemment l'objet d'une édition séparée dans *Ultima Inquirenda, Fichtes Bearbeitungen der Wissenschaftslehre im Winter 1813-14*, éd. R. Lauth, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001. Le fils de Fichte avait, en revanche, édité la *WL* de 1813. Fichte lui-même n'a publié de son vivant qu'une seule *WL*, celle de 1794.

retour à une métaphysique précritique, à un ontologisme teinté de religiosité, ou encore à une pure et simple théologie. La seconde manière de lire Fichte consiste à découper à l'intérieur du corpus une séquence temporelle précise, considérée comme seule véritablement significative de l'œuvre. Exemplaire de cette manière de procéder est A. Renaut qui, au terme de son étude sur la doctrine du droit de Fichte, n'hésite pas à écrire qu'après 1796 « la grandeur de Fichte était passée »[1]. Dans ce cadre, l'étude de la doctrine relève de la monographie, le reste de l'œuvre étant abandonné à la perplexité du lecteur, voire à sa réprobation. Dans une démarche analogue, d'autres interprètes privilégieront un autre moment de la philosophie de Fichte, donné pour exclusif de tous les autres, par exemple les *WL* de 1804-1805, qui induit l'image d'un Fichte plus théologien que durant la période d'Iéna, ou encore la dernière philosophie qui tout récemment fut l'objet d'un engouement tel qu'il faudra bientôt mettre en garde les interprètes contre toute tentation d'abandonner la considération de la « première philosophie ».

Cette situation, bien connue des études fichtéennes, pose d'emblée un problème de méthode lorsqu'on entreprend de démontrer l'hypothèse de la continuité stricte des *WL*, puisque, sauf à suivre l'ordre chronologique en détaillant chaque œuvre et en montrant le passage cohérent de l'une à l'autre[2], il semble impossible de traiter de la totalité de la philosophie de Fichte. Pour surmonter cet obstacle, nous avons risqué une autre méthode consistant à dégager la structure nucléaire, le noyau commun à toutes les doctrines de la science. Quel est-il ? Avant que de se lancer dans une argumentation suivie, effectuons une simple expérience de pensée et mettons-nous momentanément dans la position du néophyte candide qui, pour reprendre l'expression de L. Pareyson, ne « posséderait aucune connaissance approfondie de la pensée de Fichte » et consulterait naïvement un catalogue des titres d'ouvrages philosophiques. Que lirait ce valeureux naïf ? Aux rubriques Descartes, Leibniz ou Heidegger, différents titres, tous plus variés les uns que les autres. À la rubrique Fichte, globalement ceci : *L'Assise fondamentale de la doctrine de la science*, *Le Concept de la doctrine de la science*, *La Doctrine de la science dite Nova methodo*, *La Doctrine de la science, dite de 1801, 1804, 1813*, etc., mais aussi *Le Système de l'éthique d'après la doctrine de la science*, *Le Fondement du droit naturel d'après la doctrine de la science*. Ce faisant, il y a fort à parier

1. *Le Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF, 1986, p. 460. Pour une interprétation qui prend en compte la totalité de l'œuvre, on lira l'admirable synthèse de C. Cesa, *J. G Fichte e l'idealismo transcendentale*, Bologne II, Mulino 1992.

2. Dans notre *Critique de la représentation. Étude sur Fichte* (Paris, Vrin, 2000), nous l'avons fait pour la *WL* de 1794 et son passage à celle dite de 1798.

que notre bienheureux étranger aux études fichtéennes ne songerait guère à définir la doctrine de Fichte comme une doctrine du sujet fini ou un système de la liberté ni encore moins comme une doctrine de Dieu ou de l'absolu mais la qualifierait bel et bien de doctrine de la science. Il est même probable que, privé de connaissances suffisantes pour comprendre la subtilité des multiples ruptures introduites par les éminents spécialistes, l'impertinent Persan camperait sur sa stupéfaction initiale, suscitée par la répétition, pour ne pas dire le martèlement d'une expression qui, d'un bout à l'autre de l'œuvre, demeure inchangée. Cette expérience imaginaire peut nous inciter à poser la question suivante : et si l'expression « doctrine de la science » était le principe unificateur de la philosophie de Fichte ? Cette expression n'est-elle pas comparable à la lettre volée d'Edgar Poe, à savoir ce que l'on a sous les yeux et que l'on cherche partout ? Pourquoi assigner aux différentes versions des doctrines de Fichte, les titres de doctrine de la liberté ou du sujet fini (pour 1794), de doctrine de l'infini (pour la *Nova methodo*) ou de doctrine de l'absolu (pour 1804), alors qu'en rebaptisant ainsi ce qui pourtant avait initialement un nom, non seulement on fait surgir une évolution là même où ce qui frappe d'emblée est plutôt la permanence d'une expression, mais encore on confère subrepticement au terme "doctrine" une dimension transitive (la doctrine est doctrine de quelque chose : la liberté, le sujet fini, Dieu, l'absolu), là où l'expression de l'auteur est très clairement réflexive, puisque, nous dira toujours Fichte, la doctrine de la science doit s'entendre précisément comme science de la science.

Ainsi, nous prendrons comme cœur de nos analyses cette expression générique « doctrine de la science »[1] et en détaillerons la signification à la fois comme modèle de la réflexion et logique de l'effectuation (deuxième et troisième partie). Chacun de ses moments de décomposition de la structure générale de la doctrine de la science sera ponctué par une analyse plus serrée d'une des *WL* des périodes "sensibles" – en l'occurrence ici 1804 et 1813 ; cette analyse vérifiera *a contrario* la permanence du noyau[2].

1. Nous traiterons des différentes applications de la *WL* (notamment *L'État commercial fermé* et *La Doctrine du droit* de 1812) dans un moment consacré à l'architectonique du système. Notre lecture s'est cependant plutôt focalisée sur les *WL*, dont, comme le dit Fichte, tout le reste découle.

2. Nous ne pouvions évidemment pas, dans le cadre de ce travail, étudier paragraphe par paragraphe toutes les *WL*. Nous avons donc choisi de prouver la permanence à partir d'une *WL* de la fin (1813) et du milieu (1804).

L'ombre portée de Kant

La situation de la philosophie kantienne aujourd'hui ne laisse pas de surprendre puisque toute la philosophie contemporaine s'y réfère explicitement ou souterrainement. Ainsi, et à titre d'exemple parmi d'autres, la référence à Kant dans la philosophie d'Habermas ou d'Apel est revendiquée. De même, le commentarisme heideggerien reprend, en la magnifiant, la thèse de la finitude radicale et celle de la structure onto-théologique de la métaphysique. Le courant anglo-saxon, outre qu'il s'y réfère parfois explicitement comme Strawson, reprend le plus souvent et subrepticement certaines des thèses marquantes de la philosophie kantienne, telles que l'absolue séparation entre théorie et pratique, être et devoir être, énoncés descriptifs et prescriptifs (G. A. Moore), ou encore la fin de la métaphysique et la seule validité de l'expérience (le cercle de Vienne ou Popper) ou enfin la pensée de limites (Wittgenstein). Même les philosophes les plus apparemment éloignés, tels les sceptiques américains comme R. Rorty, S. Cavell ou encore B. Stroud, se réfèrent à Kant, le critiquent, le commentent et parfois le reprennent sans porter sur lui les jugements parfois sévères qu'ils portent sur ses successeurs idéalistes.

Or cette importance – évidemment légitime – de Kant n'en jette pas moins une ombre sur la nature de l'entreprise de ses successeurs[1]. Nous avons en effet, très souvent affaire à un schéma interprétatif – que Kant lui-même a contribué à mettre en place – que l'on peut résumer ainsi : A) La métaphysique classique comme déploiement de la structure onto-théologique de la métaphysique : Descartes et Leibniz. B) Le moment kantien comme remise en cause de cette structure et comme affirmation de la finitude radicale. C) La transgression des acquis kantiens et la retombée dans la métaphysique traditionnelle : les systèmes post-kantiens.

Cette interprétation de Kant, qui consiste à valoriser son affirmation de la finitude radicale et sa rupture avec un dogmatisme soi-disant omniprésent à son époque est une hypothèse qui grève toute l'interprétation du « tournant spéculatif » de l'idéalisme allemand, car on nie à la fois le contexte en lequel il a éclos en même temps que la question qui a présidé à son déploiement. Or, nous le verrons dans la première partie, la question à l'origine de la philosophie de Fichte est le fait du scepticisme, scepticisme d'abord pré-kantien (avant que Fichte ne lise les *Critiques*) et ensuite post-

1. Sur ce point, on nous rétorquera qu'un courant français, représenté par les personnes de A. Renaut et de L. Ferry, a tenté de penser « Fichte aujourd'hui ». En fait, c'est plus de Kant dont il est question puisque Fichte n'y est considéré qu'en tant qu'il reste fidèle aux thèses de Kant. Ce courant de « l'humanisme critique » entérine donc notre constat d'une omniprésence de la référence à Kant.

kantien. En restituant le contexte de naissance de la philosophie fichtéenne, nous déconstruirons la lecture faite par Kant – et largement reprise aujourd'hui – de « l'esprit de son temps ». C'est, au demeurant, précisément parce que le coup d'envoi du tournant spéculatif fut la menace d'un scepticisme radical et d'une dissolution du concept de philosophie que la réponse de Fichte peut contribuer à éclairer d'une autre manière certains débats les plus contemporains.

Fichte contemporain ? La querelle des arguments transcendantaux

Face au défi considérable que représentera, pour la philosophie transcendantale, la naissance d'un scepticisme nouveau et radical, Fichte, nous le verrons, sera contraint de mettre en œuvre une philosophie transcendantale qu'il revendiquera à la fois comme transcendantale (il est le seul des post-kantiens à reprendre le terme jusqu'à la fin de sa vie) et en même temps comme inédite. Or, nous verrons que la mise en place d'une argumentation transcendantale d'un nouveau type permet de répondre aux questions encore en suspens dans la fameuse querelle dite « des arguments transcendantaux ». Dans un article récent, intitulé : « Langage, scepticisme et argument transcendantal », Sandra Laugier rappelle combien ces « débats sur les arguments transcendantaux ont dominé la philosophie analytique à la fin du XX^e siècle »[1]. Et de fait, de Strawson à Hintikka, de D. Henrich à Rorty, de Stroud à Apel, ou encore tout récemment de Bitbol à Zahar, multiples sont les auteurs contemporains à y avoir pris part. Rappelons brièvement l'histoire de ce débat récent pour en faire saillir les trois problèmes aujourd'hui encore en discussion.

On se souvient qu'en 1966, dans *The Bounds of Sense*[2], P.F. Strawson montra comment la *Critique de la raison pure* utilise, pour établir ses thèses, deux types de dispositifs argumentatifs : d'une part, et le plus souvent, Kant, se livre à une description de la manière dont nos facultés, par leur accord, produisent l'expérience ; d'autre part, de manière plus rare, il a recours à un type d'argumentation qui vise à montrer que si l'on accepte pas tel ou tel concept, on ne peut penser ni agir comme nous le faisons. Ainsi dans l'« Analytique des principes », il justifie le recours aux concepts de cause et de substance en indiquant qu'ils sont conditions nécessaires de notre expérience de la succession. Montrer comment certains concepts, ou série de concepts, sont impliqués nécessairement dans des opérations

1. Dans *La Querelle des arguments transcendantaux*, Cahiers philosophiques de l'université de Caen (à l'avenir : CPUC), 2000, n° 35, p. 11.

2. Tout particulièrement de la page 72 à 89, Londres, Methuen and Co, 1966.

cognitives que, de fait, nous réalisons, telle est aux yeux de Strawson, la structure nucléaire de « l'argument transcendantal ». L'argument transcendantal consiste toujours à désimpliquer les présupposés nécessaires à une expérience de pensée ou de parole. La définition de l'argument transcendantal rappelée à partir de son contexte de naissance (à savoir Strawson lisant la *Critique de la raison pure*), il est loisible de structurer les quarante ans d'histoire de cette querelle des arguments transcendantaux à partir de trois questions : d'une part, la question de leur finalité ; d'autre part, la question de leur spécificité ; enfin, celle de leur fécondité.

La finalité des arguments transcendantaux est, historiquement, la première question posée à Strawson par B. Stroud. Partant du texte de Kant, Stroud montre, d'une part, que l'argumentation transcendantale n'a de sens et de finalité que contre le scepticisme[1] et, d'autre part, réduit, d'une manière caractéristique de la philosophie analytique, le défi sceptique à la simple remise en question de l'existence des choses hors de nous[2]. Ayant réduit l'argument transcendantal à cette seule finalité, à cette simple visée, Stroud montre ensuite, que, ainsi défini, l'argument manque son but. La première question en débat est donc la suivante : la finalité de l'argument transcendantal est-elle uniquement de récuser le scepticisme, lui-même réduit à la simple posture d'un doute face à l'existence des choses hors de nous ? Et faut-il, avec Stroud puis R. Rorty, conclure que cette finalité ne pouvant être atteinte, l'argument perd tout sens et valeur ?

La deuxième question, celle de l'originalité, a pour origine l'intervention de J. Hintikka qui, en un court article de 1972, nie le caractère kantien de ce type d'argumentation. Nier le caractère kantien de l'argument revient ici à nier sa spécificité ; c'est ainsi que, après l'intervention de Hintikka, nombreux furent ceux qui réduiront le prétendu « argument transcendantal » à un simple raisonnement déductif classique, à savoir : P implique Q ; or P ; donc Q. (Pour le dire en termes kantiens : l'expérience de la succession implique la notion de causalité. Or nous avons telle expérience de la succession ; donc nous avons besoin de poser la causalité.).

La troisième question, posée à la fois par Apel et tout récemment par M. Bitbol dans son article « Les arguments transcendantaux en physique moderne »[3], est celle de leur fécondité, c'est-à-dire de leur capacité à produire des énoncés nouveaux. Les arguments transcendantaux peuvent-

1. « Les arguments transcendantaux sont donc censés démontrer l'impossibilité ou l'illégitimité de ce défi sceptique en prouvant que certains concepts sont nécessaires pour la pensée et l'expérience » (« Arguments transcendantaux », trad. fr. dans CPUC, n° 33, 1999, p. 27-45).

2. *Ibid.*, p. 29.

3. CPUC, n° 33, p. 81-101.

ils être autre chose que simples machines à réfuter les systèmes ou propositions passées, et si oui que permettent-ils véritablement?

Or, ces trois questions qui rythment et structurent l'actuelle « querelle des arguments transcendantaux », Fichte, plus que Kant, permet de les reprendre sous un jour nouveau. En effet, si, chez Kant, seules deux occurrences de l'argument transcendantal peuvent être véritablement prises au sérieux, il se trouve, en revanche, que l'ensemble de la doctrine de la science peut être pensé comme le déploiement le plus accompli d'une argumentation transcendantale. Plus encore, cette structure argumentative, qui, à notre sens, confère unité et continuité aux différentes versions de la doctrine de la science, et par suite définit et qualifie au premier chef la philosophie de Fichte, permet de thématiser une argumentation transcendantale qui dépasse certaines faiblesses de l'actuel « argument transcendantal » de Strawson. Dès lors, pourquoi ne pas poser à Fichte ces trois questions qui dominent le débat de la philosophie analytique aujourd'hui, à savoir : quel est le lien qu'entretient l'argumentation transcendantale avec le scepticisme? Quelle est la spécificité et l'originalité de ce type d'argument et enfin quelle en est la fécondité? C'est là ce que nous entreprendrons en répondant respectivement à la fin de chacune de nos trois parties (« La naissance d'une question », « L'analytique de la réflexivité », « La théorie de l'argumentation ») à ces trois questions au centre de la querelle des arguments transcendantaux.

Plus précisément encore, chacune de ces parties montrera[1] comment sont atteints les trois objectifs visés, à savoir : la stricte continuité des différentes versions de la doctrine de la science, l'importance d'un dépassement d'une certaine lecture kantienne de la philosophie, la contribution possible de Fichte à un débat contemporain.

Par là, nous espérons montrer *in concreto* que l'exigence d'une histoire de la philosophie, en laquelle domine ce que J.-M. Vienne appelle « la rigueur historienne » – qu'il attribue « à un certain point de vue du continent »[2] –, et le souci d'actualisation – qu'il impute au point de vue anglo-saxon – ne sont ni impossibles ni contradictoires mais participent d'une seule et même tradition : celle de la philosophie. La compréhension de la philosophie de Fichte nous permettra de mettre en lumière sa définition originale du "transcendantal", définition qui constitue le cœur de sa pensée et fait la spécificité de sa philosophie.

1. Dans un paragraphe récapitulatif, à la fin de chaque partie, intitulé : "Résultats".
2. Introduction à *Philosophie anglo-saxonne et histoire de la philosophie*, p. 13 et 10.

PREMIÈRE PARTIE

LA NAISSANCE D'UNE QUESTION

CHAPITRE PREMIER

LA CRISE DE LA MÉTAPHYSIQUE

Un mythe hante les études fichtéennes : le mythe de la conversion de Fichte au criticisme. Faisant montre pour une fois d'une belle unanimité, les interprètes les plus divers se livrent au récit suivant [1] : avant sa lecture de Kant, Fichte évoluait dans un univers conceptuel leibnizo-wolffien et était donc "dogmatique". Ce dogmatisme se définit par les traits que lui prête la *Critique de la raison pure*, à savoir : le fondement ultime de la connaissance se trouve en Dieu, l'existence se déduit du concept, la manière dont le réel se présente à nous épuise son être. En un mot, le dogmatisme se caractérise par sa confiance en l'adéquation de nos principes *a priori* aux choses [2]. Cette confiance se doublerait, le plus souvent, d'une méfiance envers les exigences de la foi et de la morale. Par son application généralisée du

1. On ne saurait donner la liste exhaustive des références, tant ce récit est devenu commun. Citons, à titre d'exemples, des commentateurs aussi différents que X. Léon, *Fichte et son temps*, Armand Colin, 1954, t. I, p. 86 *sq.* et A. Renaut, *op. cit.*, p. 61. Plus récemment, J.-C. Goddard écrit : « Chrétien de cœur, entièrement préoccupé par le conflit de la raison et de la foi » (*La Philosophie fichtéenne de la vie*, Paris, Vrin, 1999, p. 83). L'interprétation religieuse de Fichte n'est mobilisée, le plus souvent, que pour les premiers moments de la philosophie de Fichte sauf pour J.-C. Goddard qui en déploie une interprétation religieuse et « christologique » (voir J.-L. Vieillard-Baron qui y renvoie dans *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999, p. 91 et 191). Cette école poitevine de christologie, initiée par les travaux de J.-L. Vieillard-Baron et de M. Vetö, vise, en général, à penser les textes de l'idéalisme allemand comme une « phénoménologie religieuse ».

2. C'est le terme "confiance" en la raison qui revient le plus souvent sous la plume de Kant pour caractériser le dogmatisme. La *Critique*, pour sa part, « enseigne à prendre l'objet en une double signification, savoir comme phénomène et comme chose en soi » (*Critique de la raison pure* [C 1], *Œuvres philosophiques*, trad. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, t. I, 1980, p. 746).

principe de raison suffisante, le leibnizo-wollfianisme induirait un certain nécessitarisme. Tout effet étant le produit d'une cause antécédente, elle-même effet d'une autre cause (jusqu'à l'entendement divin, cause de toutes les causes et de soi), ni l'acte libre ni même les miracles de la révélation ne trouveraient place dans un tel dispositif; liberté et foi seraient donc, en dernière instance, des illusions.

Sur la base de cette description de la philosophie avant Kant, on a imaginé le jeune Fichte en proie aux affres du doute et du désespoir. L'opposition entre liberté et savoir, ou entre foi et raison, aurait miné sa jeunesse durant jusqu'à ce que, soudain, il "tombe" sur la *Critique de la raison pratique*, tel saint Paul de son cheval. C'est, nous dit-on, ce qu'indique la célèbre lettre à Weissuhn de 1790 : « Je vis dans un monde nouveau depuis que j'ai lu la *Critique de la raison pratique* ; elle ruine des propositions que je croyais irréfutables, prouve des choses que je croyais indémontrables, comme le concept de liberté absolue, de devoir, etc. et de tout cela je me sens plus heureux »[1]. Cette lettre a toujours été lue comme l'expression du désir fichtéen de ménager une place à la foi et à la liberté contre les rigueurs de la raison et les impératifs du savoir. À ce premier récit, édifiant et vertueux, nous voudrions opposer une autre lecture de cette lettre. En effet, littéralement, Fichte n'y dit pas que Kant ménage une place à la foi et à la liberté par la limitation du savoir, mais il affirme que la *Critique de la raison pratique* "prouve" un certain nombre de concepts, considérés jusqu'alors comme "indémontrables". N'est-ce pas ce vocabulaire de la démonstration qui doit retenir notre attention ? Fichte n'indique-t-il pas, par là, que jusqu'à présent la liberté ne faisait l'objet d'aucune preuve rationnellement motivée et que la morale était abandonnée à la croyance individuelle ? Pour donner plus de vraisemblance à cette lecture de la lettre à Weissuhn, il nous faut retracer l'univers conceptuel dans lequel évoluait Fichte avant sa lecture de Kant. Pour ce faire, nous restituerons, tout d'abord, la signification véritable de l'adjectif leibnizo-wollfien qui, trop systématiquement pris pour l'épitomé du dogmatisme, se révélera, en fait, très proche de l'empirisme et du scepticisme anglais; proximité qui, à l'époque, mit en crise la notion même de métaphysique. Cette restitution de la philosophie avant Kant nous permettra de répondre à cette question : quel est historiquement, c'est-à-dire aux yeux de ses

1. Lettre d'août-septembre 1790, GA, III, 1, n° 63, p. 168. Dans le même sens, voir le brouillon de lettre à Achelis de novembre 1790, GA, III, 1, p. 193. Fichte lit Kant durant l'été 1790, sur les instances d'un élève qui en sollicitait l'explication. Il a alors vingt-huit ans. C'est pourquoi l'expression « jeune Fichte », récurrente chez les interprètes, semble quelque peu exagérée. Fichte, lorsqu'il lit Kant, n'est plus tout à fait en son adolescence.

contemporains et successeurs immédiats, le geste de Kant qui leur a paru le plus important dans la *Critique* eu égard à la situation dans laquelle la philosophie se trouvait à cette époque ? Ce n'est qu'une fois cette enquête effectuée que nous pourrons envisager l'inscription concrète de Fichte dans les débats de son temps.

Cette reconstitution historique de l'univers conceptuel du jeune Fichte n'est pas sans enjeu philosophique : d'une part, parce que la lecture traditionnelle de la lettre à Weissuhn impulse une thématique (l'opposition entre foi et savoir ou liberté et raison) qui commande par la suite une certaine orientation de l'ensemble de l'œuvre, laquelle conduit, à notre sens, à l'occultation de l'expression « doctrine de la science ». D'autre part, parce que s'y dessine, le plus souvent, une conception de la manière de procéder de Fichte qui en fait moins un philosophe qu'un idéologue. En effet, on nous explique que Fichte, pour pouvoir faire une place à la liberté (ou à la foi)[1], aurait embrassé puis modifié le système kantien ; autrement dit, sur la base de convictions de jeunesse qu'il tenait à préserver, Fichte aurait "bricolé" un système qui les satisfasse. Ce n'est pas ainsi que Fichte concevait la philosophie, lui qui a toujours affirmé que ce qui s'y jouait était la question du vrai et du faux. La moralisation des énoncés philosophiques, à laquelle a parfois donné lieu la référence à sa pensée, n'est nullement de son fait mais est un phénomène plus contemporain sur lequel il conviendrait de s'interroger[2]. Enfin, ce récit de la conversion de Fichte au criticisme n'est pas non plus sans une lointaine incidence sur la conception que l'on se fait aujourd'hui de l'idéalisme allemand, car à manquer la question initiale qui lui donna son coup d'envoi, on interprète mal la signification des diverses réponses qui s'y sont déployées.

L'*AUFKLÄRUNG* ALLEMANDE AVANT KANT : LA CRISE D'IDENTITÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE ET LE TRIOMPHE DU SCEPTICISME

Traditionnellement, et par-delà la difficulté d'une typologie de l'*Aufklärung* dont la particularité reste le morcellement en une myriade d'auteurs, on distingue trois moments dans les lumières allemandes :

1. Selon les interprétations, les « exigences du cœur » du jeune Fichte sont pensées soit comme celles de la foi (Philonenko, Goddard), soit comme celles de la liberté et de l'action (Renaut, Léon).

2. Sur ce point, voir par exemple l'admirable article de C. Chauviré « Pourquoi moraliser les normes cognitives » dans la revue *Cités*, n° 2, 2001.

La Frühaufklärung : *C. Thomasius*[1]

Les déclarations quelque peu intempestives de C. Thomasius, en 1687, sont à l'origine de l'*Aufklärung*. Le mouvement philosophique le plus important du siècle, et qui devait à terme engendrer Kant, naquit d'une impertinence. En effet, Thomasius, très tôt lassé par la vaine indigence des débats universitaires néo-scolastiques, où la référence à un auteur culte tenait lieu de pensée à un professorat prématurément cacochyme, décida non seulement de faire des cours sur Balthazar Gracian mais de surcroît de les publier en allemand[2]. Tranquille désinvolture qui provoqua une opposition vive et valut au contrevenant différentes admonestations auxquelles il répondit avec une insolence toute déconcertante. Ce qui se solda par son exclusion de Leipzig; exclusion qui lui donna l'occasion de voyager et de fonder à Halle une université, dont partira l'attaque contre le vieil édifice vermoulu de la métaphysique. « Ainsi commença, avec une bouffonnerie académique provinciale, l'Aufklärung allemande »[3]. « Cette vive réaction d'un enseignant encore jeune et très irréfléchi, qui marque le point où une crise qui couvait depuis longtemps éclate au grand jour et atteint un point de non-retour »[4], s'est cristallisée en différents écrits dont le plus important est l'*Ausübung der Vernunftlehre*[5]. La philosophie de Thomasius se caractérise tout d'abord par sa dénonciation vigoureuse de la métaphysique jugée intolérante, détachée de la vie, et inutile à la pratique morale et religieuse[6]. Cette critique s'accompagne, ensuite, d'une revendication à la liberté de penser ailleurs qu'à l'ombre d'une autorité. Cet appel à la liberté explique que la philosophie de Thomasius soit plus tournée vers les préoccupations de morale concrète (l'éducation y tient une large place) que vers l'élucidation ontologique. Enfin, sa théorie de la connaissance, très succincte, se caractérise par un indéniable empirisme. Comme le souligne W. Schneiders « son attitude est [...] orientée vers l'émancipation,

1. Nous reprenons cette tripartition à W. Schneiders, *Die Wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, K. Alber, Fribourg-Munich, 1974.

2. Annonce faite dans le *Diskurs über die Nachahmung der Franzosen*. Comme le souligne W. Schneiders, proposer « des réflexions sur Gracian au lieu d'une interprétation d'Aristote, cela était un affrontement délibéré », *op. cit.*, p. 354.

3. W. Schneiders, « C. Thomasius (1655-1728) », *Archives de philosophie*, t. 42, cahier 3, 1979, p. 356.

4. *Ibid.*

5. Paru en 1691. Ce texte a été réédité en 1968 chez G. Olms.

6. Rappelons ce que beaucoup ont souligné : l'*Aufklärung* allemande, à la différence des Lumières françaises, ne s'oppose pas à la religion mais se conçoit bien plutôt comme la continuation de la Réforme.

l'empirisme et le volontarisme »[1]. Ainsi (et sans entrer dans le détail pour déterminer si Thomasius avait ou non eu connaissance, avant la rédaction de son principal ouvrage, de la philosophie de Locke[2], dont l'*Essai sur l'entendement humain* paru en 1689, est très tôt accessible en traduction), la naissance de l'*Aufklärung* se caractérise, du point de vue gnoséologique, par une étonnante profession de foi empiriste. Cette philosophie prépare donc le terrain à un accueil favorable de l'empirisme lockien, dont les *Lettres sur la tolérance* apparaîtront, par la suite, comme un manifeste pour la jeune école. En outre, la question directrice de la philosophie de Locke, à savoir « quelles sont la nature et les limites de l'entendement humain ? », semble susceptible de débarrasser la philosophie des débats oiseux de l'ontologie traditionnelle. Enfin, les diverses affirmations du philosophe anglais, selon lesquelles la connaissance humaine est limitée (« notre affaire n'est pas de connaître toutes choses mais de connaître celles qui concernent notre conduite »[3]), ont paru faire écho au désir de morale et d'action qui animait les premiers *Aufklärer*. Le premier courant de l'*Aufklärung* adoptera donc insensiblement l'idée que l'avenir de la philosophie n'est pas dans la connaissance ontologique mais réside en une psychologie descriptive, au mieux une anthropologie. De surcroît, acceptant la genèse empirique de la connaissance, elle admet que la connaissance humaine est limitée et la connaissance métaphysique impossible. Cette réception positive – ou convergence objective – du scepticisme relatif de Locke ne sera pas étrangère aux débats et dégâts que provoquera quelque cinquante ans plus tard l'empirisme sceptique de Hume.

La Hochaufklärung : *C. Wolff*

À ce premier moment répond, et s'oppose, l'actualisation par Wolff de la métaphysique leibnizienne. Il s'agit de reconstruire l'ontologie leibnizienne en donnant la forme de système à ce qui, chez Leibniz, restait disséminé en une constellation de textes. La nouvelle philosophie présente donc les principaux thèmes leibniziens en une série de propositions déductibles les unes des autres. Le rationalisme de Wolff se distingue de celui de Leibniz en cela qu'il ne fonde pas la rationalité sur un étant

1. *Ibid.*, p. 365. Voir aussi sa préface à *Ausübung der Vernunftlehre*, où il explique comment la logique, ou *Vernunftlehre*, est pour Thomasius une « *disciplina pratica* » (Hildesheim, Olms, 1968, p. 1).

2. Sur ce point, voir W. Schneiders, art. cit., p. 364.

3. *Essai concernant l'entendement humain*, trad. M. Coste, repr. éd. É. Naert, Paris, Vrin, 1983, I, 1, § 6 ; voir aussi l'épître au lecteur.

suprême. La structure onto-théologique de la métaphysique n'est donc pas, chez lui, immédiatement et clairement identifiable. La métaphysique se définira comme une ontologie, une connaissance de l'être en tant qu'être, sans qu'à aucun moment ne soit nécessaire le recours à un principe transcendant. À partir de Wolff, la raison ne s'autorisera plus que d'elle-même. C'est ce qui fait de ce philosophe un authentique *Aufklärer*[1]. Néanmoins, ce qui l'attache fondamentalement à la philosophie antérieure, c'est le maintien de la définition traditionnelle de la philosophie comme ontologie, et par suite sa relative confiance en une identité entre être et pensée, entre réel et mode de connaissance, entre ce qui est et la raison. Cela peut sembler un retour à la conception de la vérité du XVII^e siècle. Par opposition au premier moment de l'*Aufklärung* qui pense la tâche de la philosophie comme géographie de l'esprit humain, la philosophie de Wolff opérerait une reconduction de la définition de la philosophie comme connaissance de l'être, et corrélativement, un retour à une définition de la vérité comme adéquation de notre connaissance à l'être. Sur la base d'une telle opposition, il semblerait donc licite de prétendre que loin de former un terrain propice à la propagation de l'empirisme, la philosophie de Wolff en constitue bien plutôt le point d'arrêt.

Cependant, par-delà les différences les plus manifestes, le wolffianisme prépare, comme malgré lui, une redéfinition de la philosophie dans la mesure où il tend – de manière plus souterraine qu'explicite – à la transformer en ce qu'elle n'était pas initialement. De fait, si le wolffianisme conserve la définition aristotélicienne de la philosophie comme ontologie, il n'en demeure pas moins qu'en se privant de la solution onto-théologique classique qui fondait l'adéquation en Dieu, elle opère, comme l'a montré M. Puech[2], une logicisation, une épistémologisation et une psychologisation de la métaphysique.

1) *Logicisation* tout d'abord, dans la mesure où Wolff, renonçant à la solution leibnizienne, vise à démontrer que le principe de raison suffisante, qui nous permet de juger des choses, est déductible du principe de non-contradiction, sans lequel l'esprit ne pourrait tout simplement pas proférer un jugement. La tentative de fondation du principe de raison suffisante ne passe donc plus par Dieu, mais s'apparente, *mutatis mutandis*, au geste des

1. M. Puech a pu montrer, dans *Kant et la causalité* (Paris, Vrin, 1990), comment, en raison des accusations de Kant, Wolff est resté pendant longtemps le prototype du "dogmatisme" au sens kantien. Or Wolff est un des premiers représentants d'un rationalisme moderne qui renonce à fonder la raison en Dieu.

2. *Kant et la causalité*, p. 80.

logiciens du début du XX^e siècle, qui ambitionnaient de fonder l'ensemble des jugements mathématiques sur la logique.

2) *Épistémologisation*, ensuite, parce que, par l'abandon de la fondation en Dieu, les questions de la *métaphysica specialis* sont progressivement délaissées au profit de l'enquête sur les principes de la connaissance (non-contradiction, raison suffisante, etc.). La métaphysique tend donc à devenir une théorie de la connaissance. Corrélativement (et sans doute est-ce là le plus stupéfiant), la renonciation à un fondement théologique aboutit à faire de l'adéquation de la connaissance au réel un simple postulat auquel on adhère mais qu'on renonce à démontrer. Pour le dire plus précisément, la thèse leibnizienne de l'harmonie préétablie tend purement et simplement à être abandonnée, tout se passant comme si la question de l'adéquation de la connaissance et du réel devenait insensiblement une question secondaire. H. J. de Vleeschauwer a relevé comment ce renoncement progressif marquait toute la philosophie immédiatement prékantienne. Résumant l'évolution qui s'est opérée entre le XVII^e et le XVIII^e, il écrit à propos de l'harmonie préétablie : « Leibniz tenait beaucoup à cette thèse, Wolff beaucoup moins et Knutzen pas du tout »[1]. On ne saurait trop insister sur cette renonciation progressive ; en effet, la thèse de l'harmonie préétablie répond à la question de l'adéquation des représentations aux choses. Que la philosophie rationaliste, avant Kant, fasse preuve d'une relative indifférence à cette question atteste de l'ampleur du déplacement qui, dans le concept même de philosophie, est entrain de s'effectuer. À ce titre, la reconduction de la définition classique de la philosophie apparaît comme purement verbale. Seul le déploiement effectif du concept révèle la profonde transformation dont, à l'époque, la philosophie est le lieu.

3) *La psychologisation* accompagne nécessairement cette redéfinition subreptice de la philosophie. Pour les wolffiens, nous avons une propension innée à juger à partir du principe de non-contradiction, de raison suffisante, etc., et cette disposition (la nature de notre esprit) fonde en dernière instance ces principes : « Nous apprenons par expérience que la nature de notre esprit est telle, qu'en un cas donné il ne peut admettre que quelque chose soit sans raison suffisante »[2]. La philosophie devient une

1. H. J. de Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne*, Alcan, 1939, p. 17. Rappelons que Knutzen, qui était leibnizien et qui fut le professeur de Kant, a consacré, en 1735, toute une thèse à réfuter l'harmonie préétablie. Sur ce point, voir Vorländer, *I. Kant, der Mann und das Werk*, Leipzig, 1924, p. 54, qui montre que l'idée que le concept ne pouvait dire l'existence était devenue une idée banale.

2. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Leipzig, 1730, édité dans *Gesammelte Werke* (GW), G. Olms, 1962, II, 3, § 74.

théorie de la connaissance; cette théorie de la connaissance ne peut se fonder que sur une « disposition innée », commune à tout homme. En un mot, la théorie de la connaissance appelle une psychologie, elle-même légitimée par une anthropologie. Ainsi, la logique même de la démarche wolffienne conduit insensiblement à faire de la philosophie une psychologie de la connaissance, comme Thomasius en faisait une « géographie de l'esprit ». Il est clair ici que, en dépit de sa réaffirmation de la philosophie comme ontologie, Wolff annonce la reconversion de la métaphysique en psychologie. C'est donc de manière interne que le wolffianisme prépare l'empirisme sceptique puisque la crise de la métaphysique wolffienne ne naît pas de réfutations extérieures mais de ses propres affirmations. En résumé, renoncer à fonder la raison en Dieu, c'est faire de l'harmonie préétablie un postulat; l'abandon de cette structure immédiatement onto-théologique entraîne inexorablement la métaphysique dans un devenir psychologique ou anthropologique, et, par suite, donne raison à Locke et Hume sur la définition d'une philosophie comme étude de l'esprit humain. Ce déplacement souterrain de la tâche de la philosophie, ce devenir empiriste du rationalisme, apparaîtra en pleine lumière dans la troisième et ultime étape de l'*Aufklärung*.

La Spätaufklarung *: les éclectiques*

Le troisième moment, l'éclectisme, qui fut en Allemagne le mouvement philosophique quantitativement le plus important, est quasi déductible des deux premiers puisqu'il en constitue la synthèse bancale. Si, de la mouvance éclectique il n'est pas aisé de produire une définition conceptuelle, puisque ces philosophes se caractérisent par leur « volonté de ne pas se faire d'ennemis »[1], si les théories les plus hétéroclites s'y côtoient, il n'en demeure pas moins que toutes ces doctrines ont pour point commun d'opérer une double juxtaposition : celle de la métaphysique et de la psychologie empirique; celle du rationalisme et d'un scepticisme non assumé. La première de ces juxtapositions est attestée par tous les textes. Ainsi, si on considère Tetens, qui tente explicitement une synthèse entre les deux courants de l'*Aufklärung*, on constate que, bien que présentée comme enquête préalable à la métaphysique en son sens classique, la psychologie empirique tend de plus en plus à devenir autonome pour être le véritable

1. M. Puech, *op. cit.*, p. 118.

objet de l'enquête philosophique[1]. Quant à la seconde association, entre un rationalisme revendiqué et un scepticisme sous-jacent, elle se laisse déceler à partir de leur conception du sens commun, faculté instinctive, commune à tout homme, qui, à leurs yeux, règlent toutes les questions philosophiques. Ce *common sense*, initialement formulé par les philosophes écossais, ennemis de Hume, tels que J. Beattie[2], est défini comme « instinct irrépressible », « faculté immédiate » qui nous permet d'utiliser par exemple le principe de causalité, sans que ne soit jamais posée la question de son fondement ontologique. Est-ce par habitude ou par nécessité que nous utilisons ce principe pour penser les choses? À cette question, les éclectiques répondent que nous le faisons immédiatement et qu'il n'est nul besoin de pousser l'enquête plus avant. La raison qui nous donne accès aux vérités fondamentales s'est donc affaiblie en une faculté mystérieuse qu'on n'hésite plus à qualifier d'instinct.

Or, ce mouvement sera confronté à l'empirisme sceptique de Hume auquel il ne pourra rien opposer en raison même de son étrange proximité au philosophe écossais. C'est à l'époque de l'éclectisme, soit dans les vingt années qui précédèrent la *Critique*, que l'empirisme et le scepticisme d'outre-Manche furent diffusés et discutés en Allemagne. En effet, si, en règle générale, l'Allemagne de l'époque se caractérise par sa réceptivité à la pensée extérieure, si « jamais la pensée allemande n'a été plus ouverte et plus docile aux suggestions du dehors qu'en ce milieu du XVIII^e siècle »[3], si, enfin, « tout ouvrage de quelque valeur qui paraît à l'étranger est aussitôt signalé, analysé, commenté dans les revues [...] et traduit au besoin par larges extraits »[4], alors c'est incontestablement la philosophie sceptique anglaise qui bénéficia le plus largement de cet enthousiasme[5]. Il n'est, pour

1. Sur ce point, l'article de J. Barnouw, « Psychologie empirique et épistémologie dans les *Philosophisches Versuche de Tetens* », *Archives de philosophie*, t. 46, cahier 2, 1983, p. 271.

2. *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, Édimbourg, 1770; il fut traduit en allemand dès 1772. L'ouvrage de Beattie (dont le principal mérite est de citer de larges extraits du *Traité de la nature humaine* non encore traduit en allemand) entendait réfuter Hume par la faculté du *sens commun*. En Allemagne, on associait, en un même courant, les philosophes écossais du sens commun et les philosophes éclectiques allemands comme Tetens.

3. L. Lévy-Bruhl, *La Philosophie de Jacobi*, Paris, 1894, p. 30.

4. *Ibid.*

5. Voir encore L. Lévy-Bruhl *ibid.*, p. 30. W. G. Tennemann, dans *Geschichte der Philosophie* (Leipzig 1798, traduction française sous le titre *Manuel de l'histoire de la philosophie* par V. Cousin, t. II, Paris, 1829), a défini dès 1798 ce qui caractérisa cette époque; il écrit à ce titre : « La métaphysique avait cessé d'intéresser vivement les esprits; en revanche, la philo-

s'en convaincre, que de noter l'étonnante rapidité des traductions de Hume. Une traduction en quatre tomes, qui comprend *L'Enquête concernant l'entendement humain*, paraît dès 1754[1]; en 1759 paraissent *Les Quatre Dissertations* (*Vier Abhandlungen*), puis en 1768, *Vier Philosophen; Les Dialogues concernant la religion naturelle* (ouvrage posthume paru en 1779) furent presque immédiatement traduits, partiellement tout d'abord, par Hamann en juillet 1780, et totalement par Schreiter en 1781[2]. En outre, une sélection des écrits du philosophe était accessible grâce au texte *Das Genius des Hern Hume*, paru à Leipzig en 1774. Enfin, lorsque les textes n'étaient pas traduits, ils étaient largement commentés par les revues de l'époque. Les *Gottingische Anzeigen* rendent compte, dès la parution des œuvres de Hume en Angleterre, des principaux thèmes traités. C'est ainsi que dès 1740 (dès la parution du *Traité* en Angleterre), le défi de Hume à propos du fondement de la causalité est parfaitement analysé. De même, l'importante *Allgemeine Deutsche Bibliothek* recense très régulièrement les traductions, positions et contestations du scepticisme anglais[3]. Mais le signe le plus sûr de cette influence du scepticisme, c'est la fièvre réfutative qu'il provoqua. Ces réfutations ont purement et simplement assis la réputation de ce courant et en ont fait la référence obligée de toute réflexion philosophique.

Différentes raisons expliquent cette pénétration rapide de Hume. La première, à la fois nécessaire et immédiate, est évidemment l'incroyable force de sa philosophie. La deuxième raison est sans doute la relation de la nouvelle philosophie anglaise à Newton. Celle-ci semble, de fait, plus apte que l'ontologie traditionnelle à intégrer la nouvelle physique et les

sophie empirique et spécialement la psychologie firent en Allemagne comme en Angleterre de notables progrès » (trad. fr., t. II, p. 223).

1. *Vermischte Schriften*, I: *Vermischte Schriften über die Handlung*, 1754; II: *Philosophische Versuche über die menschlische Erkenntnis*, 1755; III: *Sittenlehre der Gesellschaft*, 1756; IV: *Moralische und Politische Versuche*, 1756. Cette traduction a été accompagnée d'explications critiques de J. G. Sulzer, visant à réfuter le scepticisme. Une traduction française beaucoup plus complète était parue à Amsterdam dès 1758. Cette traduction, effectuée, en partie, par J. B. Mérian, qui fut une des grandes figures sceptiques de l'Académie de Berlin, contribua considérablement à la diffusion de l'œuvre de Hume en Allemagne. Il ne faut pas oublier, en effet, que Kant ainsi que la plupart de ses contemporains lettrés entendaient parfaitement le français.

2. La traduction du *Traité de la nature humaine* par L. H. Jakob, est parue, à Halle, après la rédaction des *Critique*, en 1791. Nous ne l'évoquons donc pas. Sur la réception de Hume en Allemagne, voir *Bibliography of D. Hume and of Scottish Philosophy*, 2e éd., 1966, New York, Russell and Russell. Voir aussi, P. Merlan, « Hamann et les dialogues de Hume », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 69, 1954, p. 285-289. Hamann qui contribua tant à la diffusion de Hume fut le maître et l'ami de Jacobi.

3. Voir sur ce point M. Puech, *op. cit.*, p. 142 *sq.*

exigences épistémologiques qu'elle incarne. À la célèbre proposition de Newton: « Je n'imagine point d'hypothèses. Car tout ce qui ne se déduit point des phénomènes est une hypothèse »[1], par laquelle il dénonce la stérilité de la construction hypothético-déductive de Descartes, semble faire écho l'injonction de jeter au feu les livres qui ne contiendraient pas de raisonnements expérimentaux, par laquelle se clôt *L'Enquête sur l'entendement humain*[2]. Plus encore, la philosophie peut, par le biais de l'observation de l'esprit, prétendre calquer sa méthode sur la science nouvelle, et par là acquérir une certitude qui, sinon, lui fait défaut. Mais par-delà ces raisons évidentes, c'est, plus profondément, nous semble-t-il, la situation même dans laquelle se trouve l'*Aufklärung* allemande qui explique cette diffusion sans précédent du scepticisme. Si Hume fut à ce point vite assimilé et parallèlement, si rapidement perçu comme le principal danger, c'est en raison même de l'étonnante proximité qu'il pouvait avoir avec la philosophie allemande de l'époque. Plus explicitement, Hume tire les conclusions logiques de l'empirisme; or, la philosophie de l'*Aufklärung* est, comme malgré elle, empiriste. Pour le dire encore autrement, l'*Aufklärung* a épousé les thèses empiristes sans en percevoir les dangers que Hume lui révélera. L'accueil de Hume n'a été rendu possible que par le scepticisme déjà présent en Allemagne. La dynamique interne de l'*Aufklärung* a conduit cette dernière à cette situation paradoxale d'une philosophie allemande qui se révèle impuissante à réfuter Hume pour la simple et bonne raison qu'elle suscitait, de manière interne, un empirisme sceptique.

En résumé, incapables, en raison de leur novateur abandon de la structure onto-théologique de la métaphysique, de fonder rationnellement l'adéquation entre l'être et la pensée, contraints de se référer à un sens commun instinctuel, qui signe l'exténuation de la raison, les rationalistes allemands attestent, comme malgré eux, que le XVIIIe siècle est, tout entier, le siècle du scepticisme. Toutes les philosophies sont souterrainement sceptiques, celle de Hume est la seule à l'être de manière cohérente. En outre, il ressort de notre présente analyse que le phénomène marquant de la philosophie du XVIIIe siècle est la remise en cause systématique, quoique différenciée, de la thèse de l'harmonie préétablie, et que cette remise en cause destine inéluctablement la philosophie à n'être plus ontologie mais à devenir une discipline aux contours flous, aux définitions multiples et incompatibles. Ces résultats acquis, il convient de repenser la place de Kant

1. *Principes mathématiques de la philosophie naturelle, introduction*, scolie général, trad. Mme du Châtelet, Paris, 1740.

2. Trad. A. Leroy, Paris, Aubier, 1966, p. 222.

dans cette dynamique. Quelle fut, aux yeux de ses contemporains, la thèse de Kant la plus décisive dans ce contexte de crise de la métaphysique et de dissémination des sens du philosopher ?

ÉVALUATION DE LA SITUATION DE KANT DANS LA DYNAMIQUE INTERNE DE L'*AUFKLÄRUNG*

Si on accepte de reconnaître que le phénomène philosophiquement pertinent avant le criticisme est le scepticisme bien plus que le dogmatisme, alors c'est par rapport au scepticisme qu'il convient de situer historiquement la *Critique de la raison pure*. Certes, la *Critique*, par la mise en place d'une « Antithétique de la raison », prétend réfuter conjointement ces deux figures de la philosophie. Par suite, toute accentuation de l'une au détriment de l'autre peut sembler vaine. Mais indépendamment des propos de Kant sur sa propre philosophie, il est permis de se demander quel est, aux yeux des post-kantiens immédiats, le geste le plus important qui décida de leur ralliement inconditionnel à la nouvelle doctrine. Problème qui peut s'exprimer par une alternative interprétative bien connue : quelle édition de la *Critique de la raison pure* permet d'en mieux saisir sinon l'essence, du moins la portée historique effective ? La première, dont la préface semble dirigée contre le dogmatisme, ou la seconde, dont tant la préface que les adjonctions et les transformations sont manifestement consacrées à se positionner contre le scepticisme ? À la lumière de notre reconstitution de la philosophie des années d'avant la *Critique*, il est clair que la réfutation du scepticisme doit prendre le pas sur celle du dogmatisme. Par rapport à la *Stimmung* du XVIII^e^ siècle, la contestation véhémente du dogmatisme classique (c'est-à-dire du dogmatisme pour lequel le savoir se fonde en Dieu, pour lequel d'un concept peut se déduire une existence, pour lequel, enfin, il existe une adéquation *a priori* de nos représentations aux choses) pourrait être considérée comme passablement répétitive. Comme le note H. J. de Vleeschauwer : « Rudiger, Béguelin, Lambert, mais avant tout Crusius ont conjugué leurs efforts [...]. Il va de soi qu'ils devanceront Kant dans la démarcation entre mathématiques et philosophie et les limites qu'il leur assigne ne différeront pas essentiellement de celles que Kant établira. Leur thèse commune en effet, revient à dire que l'analyse conceptuelle ne peut jamais prétendre capter l'existence »[1]. Il semble difficile, dès lors,

1. *L'Évolution de la pensée kantienne*, p. 17.

d'accorder la même importance à la réfutation du dogmatisme qu'à celle du scepticisme, puisque toutes les philosophies du XVIII^e^ siècle signent, chacune à leur manière, la mort du dogmatisme ; l'empirisme sceptique en contestant qu'on puisse avoir des connaissances métaphysiques fondées ; le matérialisme français en récusant rien de moins que Dieu et l'âme ; l'*Aufklärung* allemande, enfin, qui renonce à fonder le savoir sur Dieu, et abandonne la thèse de l'harmonie préétablie à la simple croyance utile. Le dogmatisme tel qu'il est thématisé par la *Critique* n'existe plus depuis un siècle. C'est pourquoi les contemporains les plus immédiats qui se rallièrent à la *Critique* la lurent à partir de sa réfutation du scepticisme en ses multiples acceptions. À leurs yeux, le kantisme signait l'arrêt de la dérive de la philosophie vers la psychologie et, par le biais de l'analyse transcendantale, incarnait la possibilité recouvrée d'une spécificité du discours philosophique ; il était aussi, par l'affirmation d'une conformité de nos représentations aux phénomènes, la fondation possible du discours scientifique ; la menace sceptique d'une absence totale d'harmonie – par l'affirmation que nous ne découvrons dans les choses que ce que nous y avons mis nous mêmes – paraissait entièrement conjurée. La *Critique*, par la réfutation du scepticisme, avait atteint un adversaire réel, libéré un nouvel espace philosophique, et non achevé un processus largement entamé, pour ne pas dire définitivement consommé. *Kant fut salué par ses contemporains parce qu'il mettait fin à la crise de la métaphysique et à la dissémination des sens du philosopher*. C'est ce qu'expriment sans ambiguïté aucune les tout premiers post-kantiens qui, unanimes, saluèrent dans la *Critique* la possibilité de la philosophie à devenir enfin une science. Reinhold ouvre sa philosophie élémentaire par l'affirmation de la validité de droit (*allgemeingültig*) du kantisme. Maïmon y glorifie une vérité aussi incontestable que les *Éléments* d'Euclide. C'est le terme "science", enfin, qui revient le plus fréquemment dans les textes de Beck. La question de la scientificité est donc bien le moteur de l'adhésion des premiers kantiens au criticisme.

En un mot, parce que, avant Kant, la philosophie traverse une grave crise d'identité, parce que le scepticisme subreptice ou assumé a conduit progressivement à "l'indifférentisme" envers la métaphysique[1], le

1. C'est là ce que disent aussi bien Kant que Eberhard qui, constatant "l'indifférentisme" dans lequel est tombée la métaphysique, révèlent la situation de la philosophie avant la *Critique*, situation qu'a résumée Tennemann, qui écrit, à propos de la philosophie avant la *Critique* : « La métaphysique avait cessé d'intéresser les esprits. En revanche, la philosophie empirique et spécialement la psychologie firent en Allemagne de notables progrès » (trad. *Manuel de l'histoire de la philosophie*, t. II, p. 223 ; dans le même sens, voir p. 189).

discours kantien apparaît comme la tentative de restaurer la crédibilité scientifique de la philosophie. Dans ce contexte, Fichte, parmi tous ceux qui se rallièrent au criticisme, serait le seul à y avoir lu l'apologie de la croyance contre le savoir, le seul à ne pas y avoir pressenti l'accès de la philosophie au rang de science, le seul, enfin, à ne pas y avoir trouvé une réponse à la crise de définition de la métaphysique?

Pour répondre à cette question, il nous faut maintenant envisager la manière concrète dont Fichte se situe dans ce contexte général. Pour ce faire, nous retracerons, sur la base d'une recension de ses lectures réelles avant son appropriation des *Critique*, la signification de la querelle entre nécessitarisme et liberté dans les années 1786-1790 et nous montrerons comment, eu égard à l'univers conceptuel qui était le sien, le moteur principal de l'activité philosophique de Fichte fut ce que, plus tard, il appellera « le besoin de science »[1].

1. « Il y a en l'homme un besoin de science et la doctrine de la science se fait fort d'y satisfaire » (*Doctrine de la science. Nova methodo*, trad. I. Thomas-Fogiel, Le Livre de poche, 2000, p. 65).

CHAPITRE II

LE BESOIN DE SCIENCE

LA FORMATION DE FICHTE AVANT SA LECTURE DE KANT[1]

Initialement destiné à la fonction de pasteur, comme bon nombre d'étudiants pauvres[2], Fichte fit ses études au collège de Pforta, qui accueillit également F. Schlegel et plus tard Nietzsche. Sa scolarité y fut manifestement brillante[3]. Il reçoit une formation solide dans les disciplines classiques (notamment en latin, histoire religieuse, rhétorique[4]) et travaille la philosophie à partir du manuel de J. A. Ernesti, *Initia doctrinae solidioris*[5]. Ce manuel est l'expression de la philosophie universitaire de l'époque. Les prolégomènes en reprennent les définitions devenues classiques (le principe de non-contradiction et de raison suffisante,

1. Sur « la genèse de la doctrine de la science » avant la lecture de Kant, voir C. Cesa *Introduzione a Fichte*, Rome, Laterza, p. 3 à 7.

2. Fichte, issu d'un milieu défavorisé, ne dut sa scolarité qu'à la générosité d'un noble qui finança ses études jusqu'en 1784.

3. C'est là ce qu'affirme Fichte dans un brouillon de lettre adressée à Von Burgsdorff, qu'il sollicite en vue d'obtenir une bourse pour parachever ses études universitaires (GA, III, 1, n° 53, p. 141 *sq.*). La lettre date de juin ou juillet 1790.

4. Il faut rappeler l'importance de cette discipline. Le brevet de capacité de Fichte (examen de sortie du collège que l'on passait à dix-huit ans et qui sanctionnait la fin des études "secondaires") porte sur ce point. Il s'agit d'un mémoire prononcé en latin et ayant pour titre « Discours sur le bon usage des préceptes de la poésie et de la rhétorique ». Y sont nommément cités : Virgile, Homère, Wieland, Quintilien, Xénophon, Aristote, Milton, Klopstock, Tasse.

5. 5e édition, Leipzig, Caspar Fritsch, 1776. Sur l'initiation à la philosophie dispensée à Pforta, voir R. Preul, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin, De Gruyter, 1969, notamment p. 13.

l'affirmation du dualisme entre le savoir des faits et le savoir de raison[1], la distinction entre postulat et axiome), retracent également les différents modes de connaître et esquissent une classification raisonnée des différentes sciences[2]. Outre ces considérations, les *Initia* s'attachent à développer les principales sciences, particulièrement les mathématiques et la physique. Ce constat permet de poser que le jeune Fichte, outre sa formation de « lettres classiques », avait un honnête bagage en mathématiques[3] et d'honorables notions de physique, notamment newtonnienne. Du pur point de vue théologique enfin, le manuel d'Ernesti professait la nécessité de recourir à la philologie (domaine où l'auteur excellait) pour examiner et interpréter les textes bibliques. D'un point de vue général, ce manuel peut donc être considéré comme le *compendium* de l'*Aufklärung* allemande telle que nous en avons esquissé la teneur. Les professeurs qu'eut Fichte à Pforta, puis ensuite à l'université, appartenaient tous, peu ou prou, à ce courant. À cet égard, Fichte, dans une lettre de juin 1790, note combien il bénéficia de l'enseignement d'hommes « nourris de belles lettres, élevés dans la philosophie des lumières et la religion rationnelle, lesquelles s'élevaient à un degré jamais atteint dans aucun pays d'Europe »[4]. Par suite, du point de vue de sa stricte formation scolaire, Fichte est déjà très éloigné du "dogmatisme" tel qu'on se plaît à le définir, rétrospectivement, à

1. Cette distinction dont nous avons vu le sens chez Wolff est introduite par Ernesti dès le § 5 et est explicitée jusqu'au § 8 des *Initia*.

2. *Ibid.*, § 20.

3. Là encore, il faut dénoncer la fable selon laquelle Fichte, et avec lui tous les penseurs de l'idéalisme allemand, seraient totalement ignorants en mathématiques. Dans cette discipline, l'enseignement dispensé au collège correspond, *mutadis mutandis*, au niveau d'une actuelle classe préparatoire en mathématiques. C'est ainsi qu'on a pu établir que Novalis, qui, comme Fichte, ne passe pas pour s'être illustré dans la discipline, avait un niveau équivalent à celui de l'entrée à l'actuelle École polytechnique. Nonobstant le fait que cette maîtrise n'est techniquement pas triviale, il se trouve, en outre, que les débats mathématiques s'intégraient – comme la théologie ou la rhétorique – au sein d'un corpus de connaissances dont les enjeux idéologiques – au sens neutre du débat d'idées – étaient très nettement marqués. Si aujourd'hui le morcellement des savoirs a conduit à la conception d'une discipline purement technique, conception qui nous rend incapables d'imaginer que de très jeunes gens puissent être pour ou contre le calcul des fluxions comme on est pour ou contre le gouvernement, à l'époque de Fichte, en revanche, les discussions des mathématiciens trouvaient un écho actif chez les professeurs de philosophie comme de théologie, et partant chez leurs étudiants. Sur les différentes conceptions des mathématiques au XVIII[e] siècle et leur incidence en philosophie, on lira avec profit G. Tonelli, « Der Streit über mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts », *Archiv für Philosophie*, 1959/9, p. 37-66, et surtout H. G. Engfer, *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklungphilosophischer Analysiskonzeptionen unter dem EinfluB mathematischer Methodenmodelle im 17.und 18. Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Fromman Holzboog, 1982.

4. Cité dans X. Léon, *Fichte et son temps*, t. I, p. 76.

partir de ce qu'en dit la *Critique*. Outre cette éducation obligatoire, il semble qu'il ait lu, dès le collège, Lessing, Pestallozzi, voire Rousseau[1], ce qui là encore ne plaide guère en faveur d'une formation "dogmatique".

Après cet enseignement classique, Fichte entre à la faculté de théologie d'Iéna. Il n'y achèvera pas ses études puisqu'il se rend ensuite à l'université de Wittenberg pour finir, laborieusement, son cycle d'études théologiques à Leipzig. Si Fichte fut, au collège, un élève exceptionnellement brillant, il se transforme, à l'université, en étudiant d'une tranquille médiocrité. À cela, nous explique-t-il[2], deux raisons : la pauvreté, tout d'abord, qui l'oblige à chercher des élèves pour financer ses propres études ; le doute, ensuite, quant à sa vocation initiale. Parce qu'il n'a plus guère l'intention de devenir pasteur, Fichte suit, parallèlement, de nombreux cours à la faculté de droit, ce qui le conduira à acquérir plus de compétences en ce domaine qu'en théologie[3]. De même, il semble qu'à Leipzig, il assiste à des cours de philosophie[4]. Cette accumulation de cours dans les disciplines les plus diverses[5] ne l'incite guère à travailler, plus que nécessaire, une discipline à laquelle, fondamentalement, il ne se destine plus. Outre ce cursus quelque peu chaotique, la lettre à Burgsdorff déjà mentionnée nous renseigne sur l'état de ses connaissances au terme de son parcours universitaire. Il maîtrise, nous dit-il, parfaitement le latin (c'est ainsi que, devenu précepteur, il fera une traduction de Salluste pour l'un de ses élèves) ainsi que les auteurs classiques latins (les stoïciens et Sénèque au premier chef). En grec, il confesse un niveau franchement médiocre ; cela dit, contrairement à ce qu'affirme D. Thouard dans son article : « La Grèce de Schlegel, entre

1. Sur les lectures annexes de Fichte au collège, voir X. Léon, t. I, p. 38 *sq.* et Kabitz, *Studien zur Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenchaftslehre aus der kantischen Philosophie*, Berlin, 1902, p. 2. Ce dernier avance même que Fichte aurait lu Rousseau dès le collège. Il est en tout cas certain qu'il le lit dès ses premières années universitaires.

2. Voir par exemple, la lettre à sa femme du 2 mai 1794 (GA, III, 2, n° 202, p. 115) où il explicite les raisons de son parcours un peu long pour acquérir le grade de magister.

3. Voir le brouillon d'une lettre à Pezold du 26 novembre 1787 (GA, III, 1, n° 6a, p. 18). En fait, il semble (d'après les confidences que Fichte fit à Pezold à cette époque) qu'il ait suivi un cursus complet en droit.

4. Voir les lettres à Pezold du 26 novembre 1787 (GA, III, 1, n° 6a, p. 18), et à Weissuhn (n° 65, p. 175, du 27 septembre 1790) dans lesquelles il évoque les cours de Platner et d'Heydenreich à Leipzig. Notons au passage que les thèses de Kant, que Fichte n'a pas encore lu à cette époque, sont déjà implantées à Leipzig par le biais de Heydenreich précisément et de Born ; voir sur ce point l'article de K. Linder, « Vom Begriff der Freiheit. Fichtes Leipziger Kant-Studien », *Fichte Studien*, vol. 9, p. 19-26.

5. Il prend même à une époque des cours privés de déclamation et de rhétorique. Voir la lettre à J. Rahn du 8 juin 1790 (GA, III, 1, n° 49, p. 130). Il veut, semble-t-il, embrasser une carrière dans les belles lettres ou trouver un emploi administratif à la cour de Weimar. Voir ses lettres : GA, III, 1, n° 42, p. 107, ainsi que n° 44, p. 49, 50 et 51.

Homère et Platon », on ne saurait prétendre qu'il ne lit pas du tout le grec. Il le déchiffre péniblement mais a néanmoins suivi des cours de langue et de grammaire grecque et, parvenu à l'université, assistera même une année durant à un cours sur Eschyle. En fait, les seules lacunes qu'il confesse dans cette lettre concernent l'hébreu et l'histoire. En revanche, il estime avoir lu énormément d'auteurs contemporains, français et allemands. Dans cette lettre officielle, il ne cite nommément personne mais d'autres écrits de la même période évoquent : Rousseau, Montesquieu, Descartes, Thomasius, Pestalozzi, Hommel, Tetens, Reimarus, Crusius, Reinhard, Pezold qui fut d'abord son maître et devint son ami[1]. Par ailleurs, nous pouvons établir qu'il connaît également les thèses de Spinoza[2], de Locke et Hume et que

1. Sur l'influence déterminante de Pezold, voir GA, II, 1 p. 31 *sq.* Un des premiers textes théoriques de Fichte qui nous ait été conservé s'intitule « Sur les thèses de Pezold, docteur en théologie ».

2. En fait, à notre connaissance, Spinoza n'est pas cité nommément par le jeune Fichte. X. Léon rappelle le récit selon lequel un pasteur lui aurait prêté l'*Ethique*, mais Kabitz refuse de croire à ce qui n'est qu'une anecdote rapportée tardivement. J. G. Noack (*Fichtes nach seinen Leben, Lehren und Wirken*, t. II, liv. I, p. 22) intervient lui aussi dans ce débat ainsi que R. Lauth dans son article « Spinoza vu par Fichte », *Archives de philosophie*, n° 41, 1978, p. 27-48. Fondamentalement, comme le note X. Léon, savoir si Fichte a ou non lu directement l'*Éthique* avant 1793 n'a pas grande importance dans la mesure où il est évident, eu égard au contexte de l'époque, qu'il en connaissait les thèses. Ainsi, Pezold, dans ses propres écrits, cite abondamment Spinoza. Il en est de même pour Hume et les thèses de l'empirisme anglais. Dans cette recension des connaissances de Fichte, nous avons pris le partir suivant : 1) retenir les auteurs nommément cités même s'il est évident que ces citations ne signifient pas que Fichte les connaissait de première main ; 2) élargir cette "connaissance" aux penseurs que Fichte, eu égard aux auteurs qu'ils citent, aux rencontres qu'il fait, aux professeurs qu'il a et aux débats qui agitent l'Université de l'époque, ne pouvait pas ne pas connaître. Cet élargissement à d'autres auteurs que ceux nommément cités peut se prévaloir de l'anecdote suivante : en 1795, lorsqu'il se repose à Osmannstädt, après l'enseignement de la *WL*, Fichte établit un programme de lecture systématique parmi lesquelles figurent Hume. Cela ne signifie évidemment pas qu'il ne le connaissait pas puisque Hume est cité par Fichte avant cette date (notamment dans la *Grundlage*), et que, de surcroît, dans ce programme de lecture figure également Kant ! Pour le dire d'une analogie, il est aujourd'hui invraisemblable qu'un étudiant cultivé n'ait jamais entendu parler de Heidegger ou de Wittgenstein ni n'en connaisse les principales thèses. Ce qui ne signifie évidemment pas qu'il les ait lus attentivement, mais cela montre simplement que les thèses de ces auteurs, véritables emblèmes de la philosophie d'aujourd'hui, sont plus souvent mobilisées que ne peuvent l'être celles de Malebranche ou Poincaré. Or, il en était de même pour Spinoza et Hume du temps où Fichte faisait ses études. Sur l'influence de Spinoza à l'époque, voir J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité*, Paris, Vrin, 1995, ainsi que les différents textes traduits dans P. H. Tavoillot, *Le Crépuscule des lumières*, Paris, Cerf, 1995. Sur l'influence de Hume, si elle a été étudiée pour Kant, elle ne l'a guère été pour ses successeurs immédiats. Ce qui est dommage car leur thématique, comme nous le verrons, est une réponse au scepticisme.

lors de son préceptorat en Suisse[1] il entend parler des thèses de Jacobi et Mendelssohn[2]. Que nous faut-il retenir de cette formation de Fichte avant sa lecture de Kant ? Tout d'abord, que rien n'y accrédite la thèse d'un jeune homme au désespoir parce que la philosophie de l'époque ne laissait aucune place à la foi. En effet, d'une part, son engagement chrétien le tourmente si peu qu'il préfère la perspective de la pauvreté voire de l'extrême misère à une paisible carrière de pasteur. D'autre part, sa formation universitaire, bien qu'assurément marquée par le wolffianisme, ne le conduit nullement à devoir récuser la religion et les mystères de la foi comme l'attestent ses différents textes composés avant sa lecture de Kant[3]. La religion chrétienne, écrit-il dans ses *Aphorismes sur la religion et le déisme* (texte vraisemblablement composé juste avant sa lecture de la deuxième *Critique*), « a une valeur subjective » qui ne saurait en rien être "falsifiée" par « l'entendement et les démonstrations » car « nulle part ils ne se heurtent à elle »[4]. Fichte, comme bon nombre d'*Aufklärer* allemands de l'époque, se rallie ici à la thèse du partage des domaines de pertinence. L'entendement a une pertinence qui n'est pas celle de la religion ; ces domaines ne s'opposent pas mais sont d'ordres différents. Rien ni dans le ton ni dans les thèses des écrits qui nous ont été conservés ne trahit un quelconque tourment ; rien, dès lors, ne permet de dramatiser de manière outrancière l'opposition entre foi et savoir, opposition sur laquelle l'*Aufklärung* allemande, contrairement aux Lumières françaises, ne s'est nullement polarisée.

Mais, objectera-t-on, si ce n'est pas l'opposition entre foi et savoir qui tourmentait le jeune Fichte, ne pourrait-on pas dire qu'il fut néanmoins hanté par la contradiction entre liberté et raison ? Au légendaire besoin d'action du philosophe – que les commentateurs affirment comme une évidence sans que rien ne l'atteste dans la correspondance de l'époque – la spéculation, purement théoriciste, n'aurait su apporter de solution qui satisfasse son cœur ; d'où, là encore, le portrait de Fichte en jeune homme angoissé, torturé, déchiré entre deux exigences antinomiques. Pour

1. Après l'achèvement de ses études de théologie en 1784-1785, Fichte ne passe pas le brevet (sorte d'examen pratique) conféré par le consistoire pour devenir pasteur. Pressé par les problèmes d'argent, il donne diverses leçons et obtient un préceptorat en Suisse à Zurich en 1788.

2. Fichte à Zurich est devenu l'ami de Lavater qui était lui-même en relation étroite avec ces deux auteurs et était l'ami de Goethe. Il est peu vraisemblable qu'il n'en ait pas parlé à son jeune protégé.

3. Certains de ces textes qui s'échelonnent de 1786 à 1790 sont traduits dans J.-C. Goddard, *La Querelle de l'athéisme*, Paris, Vrin, 1993, à partir de la p. 195.

4. *Ibid.*, p. 236.

répondre à cette objection possible, il convient de repenser la question de la liberté dans les termes où elle se posait à l'époque et, pour ce faire, de s'attarder sur les thèses d'un auteur familier à Fichte dès les années 1784-1790, à savoir Crusius[1]. Il apparaîtra que Fichte n'embrassa pas le kantisme parce qu'il ménageait une place pour la liberté mais au contraire parce qu'il satisfaisait son rationalisme décidé.

La liberté supérieure à la raison : de Crusius à Kant

Crusius[2] entend reconsidérer et réélaborer la métaphysique de Wolff. En ce sens, il se présente sinon comme farouchement anti-wolffien[3], à tout le moins comme un penseur soucieux de critiquer les erreurs et de dénoncer les excès du wolffianisme. Ainsi, s'il reprend la distinction wollfienne entre « vérités nécessaires et vérités contingentes », il ne conçoit pas leur partition de la même manière. De même, s'il insiste, comme Wolff, sur la nécessité d'une méthode rigoureuse en métaphysique, il thématise à côté de la classique méthode synthétique, une méthode analytique. Enfin, il dénonce la vacuité du principe de non-contradiction, pense différemment la classification des sciences et surtout relativise la *vis representativa* wollffienne. En fait, dès la préface de la *Dissertatio*, le problème de Crusius est très clairement de définir la métaphysique[4] et d'en déterminer les

1. Nous choisissons Crusius, d'une part, parce que c'est un des auteurs que Fichte cite volontiers avant sa lecture de Kant ; d'autre part, parce que Pezold, qui fut un des destinataires principaux de la correspondance de Fichte dans les années 1787-1790, connaissait très bien Crusius pour en avoir préfacé un ouvrage ; enfin, parce que Crusius est, à nouveau, abondamment cité par Fichte après sa lecture de Kant.

2. 1715-1775. Le principal ouvrage que nous évoquerons est la *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis, vulgo sufficientis*, Lips., 1743 qui fit l'objet dès l'année suivante d'une traduction en allemand. C'est cette traduction que préface Pezold. Sur Crusius, voir E. Adickes, *Kant-Studien*, Kiel und Leipzig, 1895, et Heimsoeth, *Studien zur philosophie I. Kant*, Cologne, 1956 (reprise de l'ouvrage de 1926).

3. Il nous faut à ce titre nuancer l'adjectif, proposé par T. Arnaud et W. Feuerbahn, dans leur présentation de Crusius (dans *Data*, n° 27, février 1999, Publications ENS, Fontenay), de « post-wolffien anti-wolffien ». En effet, au regard des oppositions de l'époque, les véritables anti-wolffiens étaient les représentants de la *Populärphilosophie* qui dénonçaient les subtilités de l'école. Or Crusisus ne se situe pas dans ce courant et, de surcroît, reprend bon nombre de distinctions wolffiennes. Il s'agit donc d'amender la philosophie wollffienne et non de la récuser en son ensemble.

4. Voir à ce titre la première phrase de la *Dissertatio* : « Si l'on veut traduire le mot de métaphysique en allemand et si l'on veut établir le concept de cette science, pour autant que ces deux choses sont possibles » (*Data*, n° 27, février 1999, p. 19, trad. T. Arnauld et W. Feuerhahn).

limites. Crusius, comme bon nombre de penseurs de l'époque, prend acte de la crise d'identité qui menace la métaphysique et conçoit donc son travail de définition comme un travail de circonscription des limites.

À ce titre, il écrit d'emblée « que la métaphysique est une science des vérités de raison nécessaires en ce qu'elles sont opposées aux contingentes ». Les vérités contingentes n'ont pas de fondement nécessaire (elles n'obéissent pas, comme chez Leibniz, au principe du meilleur) mais relèvent toutes d'un principe singulier. En ce sens, elles doivent être exclues de la métaphysique qui ne s'occupe que des vérités nécessaires. Les vérités contingentes attestent à la fois, de la part de contingence irréductible, des "bornes" de notre entendement et des limites de l'enquête métaphysique.

Le domaine de pertinence de la métaphysique ainsi limité aux seules vérités nécessaires, la *dissertatio* s'attachera à élaborer une théorie des concepts fondamentaux : « On apprend en grande partie la réalité effective des choses *a posteriori*, mais la métaphysique montre *a priori* les principes de la possibilité ou de la nécessité par lesquels la connaissance de ces choses devient plus évidente et plus complète »[1]. Crusius établira la liste de ces principes *a priori* (dont aucun n'est réductible au principe de non-contradiction), principes qui constituent les conditions de possibilité de l'expérience et se déclinent comme suit : « causalité, subsistance, quelque part, succession, l'un en dehors de l'autre, unité, réunion, l'un dans l'autre ».

Néanmoins, ces principes *a priori*, s'ils sont conditions de possibilité de l'expérience, n'épuisent pas l'expérience. Non seulement ils ne suffisent pas à rendre compte de la *Wirklichkeit*, qui, nous l'avons vu, demeure irréductible à la conceptualisation, mais de surcroît ils ne valent pas pour certains domaines, nous dit Crusius, dès la préface, tel le domaine pratique. La thèse nodale de Crusius sur ce point est la suivante : il existe une différence entre la raison déterminante en morale et la raison déterminante de la nature qui n'implique pas la volonté libre. Cette distinction cruséenne entre raison logique et raison réelle aboutit non seulement à insister sur le caractère irréductible de la volonté à l'entendement, mais à affirmer le primat de la première sur le second. Plus que ce à quoi s'oppose cette thèse (à savoir la pensée wolffienne de l'unité de l'esprit à partir de la seule *vis*

1. On notera que dans cette phrase, Crusius affirme que ce que nous savons vient de l'expérience. Là encore, il faut noter l'influence au sein des Lumières allemandes de l'empirisme. L'école de Leipzig professait une méfiance envers les pouvoirs de la seule raison et une certaine forme d'empirisme, représenté entre autres par Rudiger, puis ensuite par A. F. Hoffmann et A. F. Müller qui furent les maîtres de Crusius.

representativa), il nous faut insister sur ce qu'elle préfigure, à savoir le criticisme. En effet, ce partage entre ce qui relève de la métaphysique (les vérités nécessaires) et ce qui n'en relève pas (par exemple le domaine pratique) et l'affirmation corollaire de l'irréductibilité de la volonté aux nécessités de l'entendement est une évidente préfiguration de la division kantienne entre domaine théorique et domaine pratique[1].

Or, face à ce constat, il est difficile de ne pas poser la question suivante : si le jeune Fichte avait été à ce point torturé par la prétendue incompatibilité entre liberté et raison, s'il avait voulu que fussent satisfaites avant tout les exigences du cœur et limitées les prétentions exorbitantes du savoir, n'aurait-il pas dû s'enthousiasmer pour la philosophie de Crusius? N'aurait-il pas dû être "bouleversé" par ses accents piétistes qui limitaient le rationalisme? Or, que nous dit-il de Crusius? Avant sa lecture de la *Critique de la raison pratique*, il affirme que pareille solution est "branlante"[2], après sa lecture, en 1793, qu'elle équivaut à un "indéterminisme"[3] parce qu'elle renonce à fonder les propositions pratiques en les reléguant dans la sphère de la contingence.

Dès lors, Fichte ne peut récuser Crusius au nom des raisons pour lesquelles il embrasserait le criticisme. Nous aboutissons donc à une interprétation de l'état d'esprit du jeune Fichte strictement inverse au dispositif traditionnel. Fichte avant sa lecture de Kant est d'un rationalisme décidé, au sens où il entend, contre "l'indifférentisme" de son époque, préserver tous les droits de la rationalité[4]. C'est au nom des droits de la raison que,

1. Sur cette convergence entre Crusius et Kant, voir K. Kawamura, *Spontaneität und Willkur. Der Freiheitsbegriff ins Kants Antinomienlehre und seine historishen Wurzeln*, Stuttgart-Bad Cannstadt, Frommann-Holzboog, 1996. p. 59-63.

2. Trad., *op. cit.* p. 235.

3. Fichte, dans les brouillons des recensions aux livres de Gebhard et de Creuzer, associe toujours la doctrine cruséenne à "l'indéterminisme"; voir, par exemple, GA, II, p. 268. Là encore, nous nous permettons d'insister sur la signification de cet adjectif, eu égard à l'interprétation traditionnelle qui veut que sa lecture de Kant lui ait fait abandonner son déterminisme initial. Fichte, certes, a été conduit, après sa lecture de Kant, à repenser le sens de la nécessité, mais cela non pas au profit d'un appel à la croyance puisque dès 1793, il traite "d'indéterministe" une solution qui limite le savoir pour faire place à la liberté. Ce qui signifie au minimum que ce qui s'est joué dans sa lecture de Kant n'est nullement la question de l'opposition du déterminisme et de la liberté.

4. Dans le camp des rationalistes qui était aussi le camp de la philosophie de l'école, il y avait des nuances. Pour reprendre l'amusante typologie de X. Léon, on trouve des rationalistes "blafards", des rationalistes "mitigés", des rationalistes "décidés" qui ont tendance à penser la religion comme une valeur subjective (courant auquel appartient Fichte dans les années 1785), enfin des rationalistes "radicaux" comme Reimarius. On pourrait faire la même typologie du côté du scepticisme : le scepticisme "blafard" des éclectiques, "mitigé" des disciples de Thomasius et "radical" de Hume.

avant comme après la lecture de la *Critique*, il se dresse contre la solution de Crusius. Sa lecture de Kant lui permet de penser rationnellement la liberté qui jusqu'alors était reléguée dans le domaine des croyances individuelles et contingentes. C'est donc bien le vocabulaire de la "preuve" et de la "démonstration" qui doit être relevé et commenté dans la fameuse lettre à Weissuhn. Le criticisme permit à Fichte de revenir sur le partage si fréquent à l'époque entre valeurs et vérités ; pour le dire d'une formule provocatrice, Fichte, en dernière instance, vit dans le criticisme une extension du domaine de la rationalité, non une limitation du savoir.

La reprise de la question de la liberté

Cette interprétation d'un esprit plus soucieux de « preuve et de démonstration » que de sentiment et de croyance peut, au demeurant, être étayée par des textes immédiatement postérieurs à sa lecture de Kant. Ainsi, la recension à Gebhard, en même temps qu'elle nous livre la nature du véritable débat de l'époque à propos de la liberté, nous révèle le souci de Fichte. En effet, ni Gebhard, ni Creuzer (dont Fichte fait également une recension des *Considérations sceptiques*[1]), ni même Schmid, qui constitue la toile de fond de ces recensions, ne reprennent la thèse supposée leibnizienne d'un principe de raison s'appliquant à toutes choses et transformant le libre arbitre en liberté du tournebroche. Les débats qui agitèrent les esprits sont évidemment plus subtils et s'articulent tous, peu ou prou, autour de la distinction entre la connaissance des principes moraux et la décision de les exécuter[2]. Par exemple, Gebhard accepte le principe kantien de la moralité mais le juge sans efficace dans la réalité; c'est pourquoi il propose d'y adjoindre un sentiment, celui de la bienveillance pure[3]. De même, Schmid, dont le nom fut durablement associé à sa célèbre

1. *Skeptishe Betrachtung über die Freiheit des Willens*, Hildesheim, Gerstenberg Verlag, 1978. On notera au passage l'importance et le nombre d'auteurs qui se disent sceptiques. Pour n'en donner qu'un autre exemple, Platner, dont Fichte a vraisemblablement suivi les cours et sur le manuel duquel il s'appuiera une fois devenu professeur, appartient lui aussi à la mouvance "sceptique". Il a même proposé une reformulation sceptique de la *Critique*. En un mot, on serait bien en peine de trouver là encore un seul dogmatique au sens où l'entend Kant.

2. Sur les attendus de cette discussion de la thèse de la liberté kantienne dans les années 1793, il faut se reporter à l'ouvrage très instructif de D. Taffani, *C. A. L. Creuzer, La Discussione della doctrine morale di Kant alla fine del Settecento*, Gênes, Erga Edizioni, 1999.

3. Voir F. Fabbianelli, *Impulsi e Libertà. "Psicologia" e "transcendentale" nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Genève, Pantograf, 1998, p 123 *sq.* Là encore, on notera au passage

formule de « fatalisme intelligible » (et que Fichte pensera comme un sceptique)[1], n'entend nullement récuser la thèse kantienne de la liberté transcendantale mais entreprend de penser sa pertinence au sein de la phénoménalité. Il s'agit là encore de la distinction entre une loi morale qui est connue de tout homme et une loi morale susceptible de devenir le moteur ou le mobile d'actions concrètes. Schmid accepte la liberté kantienne comme une possibilité mais en fait un concept métaphysique, au sens de ce qui ne pourra jamais être attesté dans l'empirie[2]. Dans le monde des phénomènes, la liberté ne peut avoir d'efficace directe et immédiate sans que l'on ne contrevienne à la distinction des mondes intelligible et sensible. C'est pourquoi Schmid développera une psychologie empirique en laquelle les mobiles subjectifs, les motivations individuelles pourront être pensés comme la conséquence d'une cause antécédente et naturelle. Il s'agit assurément d'une critique de la thèse kantienne, mais il est clair que cette critique n'est nullement menée au nom d'un principe de raison suffisante qui s'appliquerait à tout mais au nom de la distinction kantienne entre monde nouménal et phénoménal. C'est ainsi qu'il faut noter que, dans ce débat, Reinhold, pourtant kantien, sera lui-même conduit à proposer une différence entre la raison pratique comme savoir de la loi morale et la volonté comme choix de poser tel ou tel acte[3]. Or, à ces dispositifs qui tous s'interrogent sur la manifestation phénoménale de la liberté, Fichte, à l'époque, oppose une solution purement et littéralement kantienne : par exemple, dans la recension à Gebhard, rappelant l'importance du respect dans le traitement kantien, il estime que le savoir de la loi et la détermination de l'arbitre sont liés comme les deux faces d'une même pièce et

la prégnance de la philosophie anglaise chez les penseurs allemands de l'époque. Le sentiment de bienveillance pure est, en effet, la reprise d'une thèse de A. Smith; de manière plus générale, la référence au "sentiment" en matière de morale est caractéristique de la philosophie anglaise.

1. Sur Schmid, voir « C. A. E. Schmid – der bedeutendste Kantianer an der Universität Iena in 18. Jahrhundert », dans *Der Aufbruch in den Kantianismus : der frühkantianismus an der Universität Jena von 1785-1800 und seine Vorgeschichte*, N. Hinske (dir.), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1995, p. 37-56; ainsi que l'ouvrage général de M. Frank, *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1997, notamment à partir de la p. 350. Sur les rapports de Schmid avec Fichte, voir G. Wallwitz, « Fichte und das Problem des intelligiblen Fatalismus », *Fichte Studien*, vol. 15, 1999, p. 121-145.

2. Sur la liberté transcendantale comme liberté métaphysique, voir, entre autres *Versuch einer moralphilosophie*, Iéna, Cröckersche Handlung, 1790, § 242.

3. Sur les rapports entre Schmid et Reinhold, voir A. Berger, *Systemwandel zu einer neuen Elementar Philosophie ? Zur möglichen Rolle von C. C. E. Schmid in der Entwicklung von Reinholds Elementarphilosophie nach 1791*, Atheäum, 1998, p. 137-210.

conclut que le « sentiment [comme] effet de la raison pratique a été démontré » par la *Critique de la raison pratique*[1]. Toute la stratégie de Fichte dans cette recension consiste à rappeler que tous ces points ont bien été "démontrés", "prouvés" par Kant. Là encore, si l'état d'esprit du jeune Fichte avait été d'embrasser le criticisme parce qu'il faisait une place à la croyance et limitait le savoir, quel sens aurait sa prétention, attestée par tous les textes de l'époque, de montrer que Kant "démontre" bien la liberté et que c'est là ce qui fait sa grandeur[2] ?

L'ATTAQUE DE LA PHILODOXIE ET LA QUESTION DE LA PHILOSOPHIE COMME SCIENCE

Enfin, et ce sera là notre ultime argument, la reconstitution de l'univers conceptuel de Fichte et la tentative pour déterminer ses motivations ne sauraient passer sous silence un courant "philosophique" extrêmement puissant à l'époque et contre lequel Fichte s'insurgera constamment[3], à savoir la *Popularphilosophie*. L'opposition la plus manifeste entre les courants philosophiques ne passait nullement entre foi et savoir ou raison et liberté mais entre une philosophie de l'école et une philosophie populaire. Cette philosophie populaire, dont les représentants les plus connus furent

1. Voir GA, I, 2, p. 28, texte traduit et présenté par J.-C. Goddard, *Cahiers philosophiques*, CDNP, n° 40, p. 103. C'est à un autre dispositif, celui de la *Critique de la faculté de juger*, que fera appel la *Recension de Creuzer*, traduction et présentation de I. Thomas-Fogiel, dans *ibid.* Quoi qu'il en soit de ces hésitations fichtéennes (qui disparaîtront par la suite puisque la doctrine de la tendance sera une des manières de résoudre ce problème ponctuel), il n'en demeure pas moins que Fichte défend Kant en indiquant à chaque fois comment il a "démontré" tel ou tel point. Sur les débats de l'époque, voir D. Henrich, *Konstellationen. Problem und Debattenem Ursprung der idealitischen Philosophie (1789-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

2. Rappelons, en outre, ce que nous avons développé dans la *Critique de la représentation*, à savoir que Fichte, une fois qu'il se sera éloigné de Kant, lui reprochera de n'avoir pas assez "démontré" la liberté et par là de n'avoir pas « satisfait au besoin de science ».

3. Par exemple, lettre à Böttiger du 1er mars 1794 (GA, III, n° 188, p. 72) qui dénonce "l'amateurisme" en philosophie, ou encore GA, I, 3, p. 34 (*Œuvres choisies de philosophie première* [à l'avenir : *OCPP*], trad. A. Philonenko, 2e éd., Paris, Vrin, 1980, p. 44), contre les philosophes « qui résolvent à leur aise simplement grâce à leur sens commun », de même que la *Grundlage*, § 4, trad. p. 132, note (GA, I, 3, p. 396, note). On n'a pas assez remarqué que c'est aussi contre la *Popularphilosophie* que se situent les *Conférences sur la destination du savant*, (trad. J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Vrin, 1980). Fichte y tient à délimiter le territoire du "savant" et, contre les philosophes populaires, pense la philosophie comme une activité scientifique à part entière.

Feder et Rehberg, constitue l'un des derniers avatars de l'éclectisme puisqu'elle s'appuie tout entière sur le concept de sens commun. Ce concept, vidé de sa signification épistémologique initiale, devient, dans ce contexte, synonyme du bon sens populaire. La *Populärphilosophie* juge stérile et absconse la philosophie de l'école (essentiellement la philosophie wolffienne), récuse ses "formules" vides et dénonce sa vaine technicité [1]. Plus fondamentalement encore, la *Populärphilosophie* rejette l'idée que la philosophie soit une "science". Les représentants de ce mouvement préfèrent donc traiter par le bon sens les sujets concrets susceptibles d'intéresser la bonne bourgeoisie protestante. Or, là encore, c'est au nom de la philosophie comme science que Fichte interviendra très tôt. En effet, les *Contributions destinées à rectifier le jugement du public sur la Révolution française* sont une prise de position contre cette philosophie populaire en général et contre Rehberg en particulier[2]. Dans ce texte de 1793, de nombreux commentateurs se sont plu à retenir la défense de la Révolution française et la position "anarchisante" de Fichte[3]. Ces deux thèses sont assurément exactes, mais là n'est pas l'enjeu essentiel de l'intervention de Fichte qui, fondamentalement, est de défendre la scientificité de la philosophie contre les attaques récurrentes de la "philodoxie". Une fois de plus, on ne peut qu'être sensible à la crise d'identité que connaît la philosophie à

1. Il est généralement de bon ton, dans la philosophie populaire, de dénoncer la philosophie professionnelle même si certains de ses représentants les plus connus sont eux-mêmes des philosophes professionnels. Les philosophes populaires, qu'ils fussent universitaires comme Feder ou non, visaient l'élite cultivée de la bourgeoisie protestante. Sur ce point, voir J. van der Zande, « In the Image of Cicero : German Philosophy between Wolff and Kant », *Journal of History of Ideas*, n° 3, 1995, notamment p. 422 *sq.*

2. Sur Rehberg et son positionnement dans les débats de l'époque, voir G. E. Schulz, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhod, Schiller und Fichte*, Cologne-Vienne, Böhlau, 1975. En français, voir la préface de A. Renaut aux *Recherches sur la Révolution française*, Paris, Vrin, 1998, ainsi que L. K. Sosoë, « A. G. Rehberg, l'homme et l'œuvre », dans *ibid.*

3. Cette position anarchisante de Fichte a même été considérée, au sein des études fichtéennes, comme un problème posant la fameuse question de l'évolution. Or, à notre sens, le problème de l'évolution ne doit pas se poser à partir de ce texte. Certes, Fichte renoncera à sa position la plus marquante (la possibilité d'une rupture unilatérale du contrat), mais il le dit lui-même, notant la faiblesse de ses analyses notamment en ce qui concerne l'idée principale d'une dénonciation du contrat par la seule volonté individuelle. À cet égard, il précise que les *Considérations* sont un « écrit de circonstances » qui ne permet pas de penser le problème politique dans toute son ampleur; voir la lettre à Kant du 20 septembre 1793 (GA, III, 1, n° 160, p. 431) où l'auteur explique que son "empressement" à dénoncer l'injustice l'a quelque peu égaré. Parce que Fichte a lui-même très tôt récusé son texte et expliqué le caractère intenable de sa position, le problème de la cohérence par rapport à ses positions ultérieures disparaît de lui-même.

cette époque. Est-elle, comme le veulent les philosophes de l'école, à l'avis desquels Fichte se range, susceptible d'être une science ou bien doit-elle, sous couvert de satisfaire un large public généralement plus soucieux de questions domestiques que de problèmes ontologiques, devenir une occupation d'"amateur"[1] ? Bon nombre de propositions des *Contributions*, telles que : « ce qui est dérivé par une déduction exacte d'une proposition démontrée est vrai et vous n'effrayerez pas le penseur résolu en lui montant le côté dangereux ; le contraire est faux et doit être abandonné quand bien même l'axe du globe paraîtrait tourner sur ce point »[2], révèlent la signification ultime de l'intervention de Fichte qui se veut la défense et l'illustration de la philosophie conçue comme science.

Par suite, si l'on envisage la période de formation de Fichte, on ne peut que constater la récurrence de la question de la "science" et cela quelle que soit la diversité des questions abordées. C'est parce qu'il répondait « au besoin de science » que le criticisme fut embrassé, c'est au nom de ses démonstrations de la liberté qu'il fut défendu. C'est pourquoi le motif le plus puissant de l'entrée en philosophie de Fichte est bien ce qu'il nomma plus tard le « besoin de science ». Cette restitution des raisons pour lesquelles Fichte embrassa le criticisme permet, en outre, de comprendre pourquoi il s'en éloignera progressivement et créera sa propre doctrine : la doctrine de la science. C'est en effet encore au nom de la science que s'effectuera l'abandon du « criticisme de stricte obédience ». C'est ce dernier moment de la formation de Fichte qu'il nous faut envisager.

1. L'expression, nous l'avons dit, est de Fichte dans la lettre à Böttiger du 1er mars 1794. C'est significativement dans cette lettre qu'apparaît, sinon pour la première fois, à tout le moins de manière claire, l'expression « doctrine de la science ».

2. Trad. J. Barni, Payot, 1974, p. 128.

CHAPITRE III

L'EFFONDREMENT DE LA THÉORIE KANTIENNE DE LA VALIDITÉ

Nous l'avons vu, Fichte se "convertit" au criticisme en raison de ce qu'il appellera plus tard le « besoin de science » ; or, c'est précisément l'exacerbation de la question de la scientificité qui déterminera l'étape suivante (1790-fin 1793). Durant ces trois années, la relation de Fichte à Kant connut diverses métamorphoses, qui le conduiront jusqu'à la rupture, à l'automne 1793. Dans un premier temps, comme tout disciple zélé, Fichte vise uniquement à vulgariser les textes. Puis, très vite lassé par ce simple travail de répétition, il entreprend d'appliquer le criticisme à des champs particuliers non encore explorés par Kant. C'est ainsi que le premier texte publié, *La Critique de toute révélation*, se donne pour tâche de déployer dans le champ de la religion les conséquences des principes kantiens. La fidélité à Kant est à ce point scrupuleuse que, parue sans nom d'auteur, la *Critique* sera immédiatement attribuée au maître et fera la gloire du disciple. Mais là encore, Fichte ne tint pas longtemps cette position puisque avant même la publication du texte, il écrit que sa *Critique de toute révélation* « aurait dû moisir tranquillement parmi d'autres exercices » et avouera plus tard « que seul son manque d'argent a pu le convaincre de la donner à imprimer »[1]. À cette courte période d'application scrupuleuse succède une période de kantisme plus distancié, essentiellement inspirée par Reinhold dont l'incidence sur la compréhension du criticisme fut, de son temps, considérable puisque « les contemporains virent la philosophie

1. GA, III, 2, p. 280.

de Kant à la lumière de celle de Reinhold »[1]. Si Reinhold eut une telle influence, c'est en raison de l'originalité de sa démarche, laquelle consiste à insister sur les insuffisances du kantisme pour mieux en préserver les acquis. À ses yeux, l'insuffisance du kantisme réside essentiellement dans son caractère présupposant : Kant admet comme un fait établi la vérité et la nécessité des sciences, c'est-à-dire qu'il admet la validité des jugements mathématiques et physiques. À partir de ce fait, il remonte de manière régressive aux conditions de possibilité. Il suffit donc de contester la légitimité du point de départ pour que tout l'édifice s'effondre. Il s'agira, dès lors, pour Reinhold de surmonter cette fragilité principielle en recherchant un fait incontestable, admis par tous. Là encore, le ralliement de Fichte à la doctrine de Reinhold fut bref puisque de ce philosophe il ne conservera que la justesse du diagnostic (les insuffisances du criticisme) et réfutera la validité du traitement (la réponse par les thèses de la « philosophie élémentaire »). L'origine de cet abandon nous est précisément connue grâce à une lettre à Stephani de décembre 1793. Fichte y écrit : « Avez-vous lu Enésidème ? Il m'a bouleversé un certain temps, a renversé en moi Reinhold, m'a rendu Kant suspect [...]. Il fallait rebâtir, c'est ce que je fais avec ardeur depuis six semaines » ; et il précise dans une lettre de janvier 1794 : « Enésidème a définitivement assis ma conviction que dans son état actuel la philosophie n'était pas une science »[2]. C'est donc l'offensive du scepticisme qui contraint Fichte à modifier une fois encore sa relation au kantisme. Il n'est, à ce titre, pas excessif de prétendre que l'élaboration de la doctrine de la science se fit sous l'impulsion du scepticisme[3]. Mais comment comprendre cette incidence des travaux sceptiques sur Fichte, laquelle, à première vue, pourrait paraître disproportionnée ? En effet, Fichte, en 1793, est (nul n'en saurait douter) un excellent connaisseur de Kant. Il est donc, comme tout autre, capable d'opposer aux résurgences dogmatiques ou sceptiques de la philosophie, l'« Antithétique de la raison pure » qui prétend mettre un terme à la querelle entre ces deux positions. Fichte est capable aussi, comme n'importe quel kantien orthodoxe lorsque

1. N. Hartmann, *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 2e éd., De Gruyter, 1960, p. 14. Sur cette lecture du criticisme à partir de « la philosophie élémentaire » de Reinhold, voir aussi H. J. de Vleeschauwer, *L'Évolution de la pensée kantienne*, p. 184 ; E. Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, PUL, 1983, p. 51, R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921, t. I, p. 315-326.

2. Voir dans le même sens la lettre à Reinhard (GA, III, 2, p. 39). Il ajoute : « Mais il a renforcé en moi cette conviction qu'elle pourra le devenir en peu de temps ».

3. C'est le même terme, "bouleversement", qui reviendra sous la plume de Fichte à propos d'un autre sceptique, Maïmon. (GA, III, 2, p. 275). Dans la *Grundlage*, Fichte fera de Maïmon le plus grand penseur de son temps.

ces résurgences ont lieu, de n'y lire que l'éternelle tendance de la raison à aller du dogmatisme au scepticisme. Kant, en effet, lie ces deux positions et montre comment le scepticisme est la conséquence directe de la prétention dogmatique de la raison ; « il se donne beaucoup de mal pour établir que toute polémique sceptique n'est proprement dirigée que contre le dogmatique »[1]. Pourquoi, dès lors, Fichte, loin de reconduire paresseusement cette analyse, prétend-il que le scepticisme est susceptible de remettre en cause tous les acquis de la *Critique* ?

Cette question se fait d'autant plus instante si on considère l'ensemble du commentarisme kantien ultérieur consacré au scepticisme en général et à Enésidème en particulier. En effet, à lire des interprètes, tels Cassirer ou, plus près de nous, J. Rivelaygue, le danger représenté par le scepticisme d'Enésidème ne semble pas bien grand. Selon ces auteurs, les arguments d'Enésidème non seulement n'atteindraient pas le criticisme mais de surcroît trahiraient une incompréhension du geste kantien. Comment comprendre ce décalage entre des commentateurs actuels qui n'ont de cesse que de relever la faiblesse des arguments d'Enésidème et l'onde de choc que provoqua, parmi les contemporains de Kant, ce manifeste du scepticisme[2] ? En un mot, pourquoi Fichte accorde-t-il tant de crédit à cette déconstruction sceptique de la *Critique* au point d'en faire l'origine de son élaboration philosophique ?

Pour répondre à cette question, il nous faut restituer la teneur des arguments d'Enésidème. Or, son texte est susceptible de deux lectures : la première isole les thèses opposées à Kant et en constate, d'une part, le caractère profondément dogmatique, d'autre part la franche incohérence, et enfin le dévoiement du transcendantal qu'elles opèrent[3]. La deuxième, en revanche, peut montrer comment le scepticisme d'Enésidème se révèle non dans ce qu'il dit, mais dans la manière dont il le dit ; le scepticisme ici se définit à partir de sa stratégie argumentative et non à partir des thèses ponctuelles que l'auteur développe.

1. M. Malherbe, *Kant ou Hume*, Paris, Vrin, 1980, p. 28.

2. Sur l'incidence de l'Enésidème dans ces années-là, on lira l'introduction de Manfred Frank dans la réédition du texte : *Aenésidemus*, Hambourg, Meiner, 1996. D'abord publié sans nom d'auteur le texte (qui est de G.E. Schulze, auquel, par commodité, on a donné le nom du personnage principal de son ouvrage Enésidème, lequel discute avec un personnage kantien nommé Hermias) s'intitulait : *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, et est paru en 1792.

3. Ce sont là traditionnellement les arguments récurrents contre Enésidème de la part des commentateurs kantiens. Voir à ce propos le chapitre consacré à Enésidème dans E. Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens* et dans J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, t. I, Grasset, 1990, p. 153 *sq*.

Pour déployer cette seconde lecture d'Enésidème, il convient de déconstruire les trois chefs d'accusation habituellement allégués contre l'auteur, à savoir le caractère dogmatico-réaliste des thèses qu'il opposerait à Kant, leur totale incohérence et enfin la méconnaissance de la nature du transcendantal.

Le prétendu caractère dogmatico-réaliste des thèses d'Enésidème

Enésidème, nous dit par exemple J. Rivelaygue, a une conception réaliste de la vérité et ses critiques à l'égard de Kant reposent toutes sur l'idée que les objets des sensations doivent être considérés comme l'origine de nos jugements nécessaires. Et de fait, Enésidème écrit : « On peut aussi expliquer la nécessité et l'universalité dans certaines parties de notre connaissance autrement que la Critique de la raison et on peut penser un autre fondement à la nécessité des jugements synthétiques nécessaires que celui donné dans la Critique de la raison. On peut en effet penser que toute notre connaissance vient de l'action sur notre esprit d'objets réellement présents et que la nécessité qui se trouve dans certaines parties de la connaissance est engendrée par la façon particulière dont les choses affectent notre esprit et provoquent en lui des connaissances; et que par conséquent, les jugements synthétiques nécessaires et les représentations qui s'y trouvent ne proviennent pas de l'esprit mais des mêmes objets qui, d'après la Critique de la raison, doivent provoquer en nous des jugements contingents et changeants »[1]. La prise de position de type réaliste est, à la lecture d'un tel passage, évidente. Mais si on restitue l'ensemble de l'argumentation, la stratégie d'Enésidème n'est pas de reconduire la thèse de choses en soi qui affecteraient l'esprit mais de déployer une série d'alternatives dont il entend montrer qu'elles ne sont ni « plus absurdes » ni « plus impensables » que les thèses kantiennes. La finalité de l'argumentation (que seul le mouvement d'ensemble du texte permet de restituer) consiste dès lors à suggérer que telle hypothèse peut prétendre à la validité au même titre qu'une thèse kantienne. Ces hypothèses sont, nous dit Enésidème, « tout aussi valables ». Mais « être tout aussi valables » signifie, dans ce contexte sceptique, être tout aussi "arbitraires" et "indémontrables". À ce titre, la citation précédente doit être mise en regard avec cette autre : « En

1. *Op. cit.*, Meiner, p. 142-143.

effet, les représentations et concepts *a priori* en nous *pourraient* aussi s'appliquer à ces objets en vertu d'une harmonie préétablie des effets de notre faculté de connaître avec les propriétés objectives des choses hors de nous. Et conformément à cette harmonie, quelque chose *serait représenté* à l'esprit par les concepts et les intuitions *a priori* dont il doit se servir dans ses activités, quelque chose qui *n'aurait* pas seulement une valeur subjective dans notre connaissance mais qui *correspondrait* aux propriétés des choses en soi et représenterait ces propriétés »[1]. Comme le montre l'usage réitéré du conditionnel, Enésidème n'entend nullement démontrer la légitimité de cette hypothèse. Il s'agit, plus fondamentalement, de montrer qu'il n'y a pas plus de raisons d'adopter la thèse de Kant que la thèse de l'harmonie préétablie. Cette référence à l'harmonie préétablie est doublement significative de la manière de procéder d'Enésidème. D'une part, cette référence n'est guère compatible avec la première hypothèse qui développait un point de vue classiquement empiriste (les choses en soi, *i.e.* les objets de la sensation, nous affectent) puisque la thèse de l'harmonie préétablie s'inscrit traditionnellement dans le cadre du rationalisme *a priori*. Proposer, à quelques pages de distance, deux thèses opposées sur un même sujet obéit donc à une finalité précise : non pas prouver en même temps et sous le même rapport la validité de ces thèses mais bien dévoiler le caractère parfaitement arbitraire de la totalité des thèses proposées. D'autre part, cette thèse de l'harmonie préétablie n'est plus admise par quiconque du temps d'Enésidème. De fait, s'il fallait retracer les avatars de la thèse de l'harmonie préétablie, il serait loisible de montrer qu'elle est abandonnée dès les années 1730 par les rationalistes qui se réclamaient de Leibniz. À titre d'exemple, on peut rappeler que Knutzen qui fut le professeur de Kant consacra en 1735 un livre entier à réfuter cette harmonie préétablie ; d'autre part, ceux-là même qui, contemporains de Kant, se prétendent dogmatiques, tel Eberhard[2], ne s'y réfèrent plus du tout. Évoquer cette thèse à cette époque participe donc d'une volonté franchement polémique, voire d'une certaine forme d'ironie, procédé rhétorique dont il faut tenir compte lorsqu'on a affaire à une argumentation sceptique. Par suite, si on accepte de resituer le texte à la fois dans le mouvement de l'argumentation (deux hypothèses contradictoires sont proposées à quelques pages de distance) et dans son contexte historique (même le "dogmatique" le plus avéré ne soutient plus cette thèse en l'état à cette époque), on comprend que

1. *Ibid.*, p. 151. C'est nous qui soulignons les verbes.

2. Sur ce point voir notre article, « Dogmatisme et criticisme : les arguments des leibniziens dans la revue d'Eberhard », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 2001.

l'argument d'Enésidème revient à dire que les thèses de Kant sont tout aussi injustifiées que cette thèse, parfaitement obsolète, de l'harmonie préétablie. En un mot, affirmer l'inverse de ce que dit Kant est légitime parce que tout aussi gratuit. La construction entière du texte vise donc à réduire le kantisme à une opinion parmi d'autres ou, pour reprendre l'expression d'Enésidème, à la ramener à « un tissu d'opinions arbitraires ».

Le scepticisme d'Enésidème est par conséquent réel et attesté par la manière dont il argumente. Lire Enésidème requiert de ne pas considérer le contenu doctrinal de telles ou telles propositions particulières mais de restituer cette technique qui consiste à opposer au coup par coup des thèses radicalement opposées à celle de Kant. L'unique finalité de cette manière de procéder est de remettre en cause la prétention à la validité du discours kantien. Sans doute est-ce à ce mouvement de l'argumentation que furent sensibles les contemporains d'Enésidème, car à ne prendre, comme le font les commentateurs plus contemporains, que les thèses ponctuelles détachées de leur contexte (telle celle de l'harmonie préétablie), on ne voit guère en quoi Fichte aurait pu s'en trouver "bouleversé".

La prétendue incohérence d'Enésidème

Ceci acquis, la caducité de la deuxième accusation, celle de l'incohérence totale d'Enésidème, devient aisée à établir. Assurément, Enésidème est parfaitement incohérent, mais il l'est à dessein. L'incohérence est l'une des expressions de son scepticisme. Par exemple, dans son introduction, il déclare, à l'instar de Kant, que l'expérience, définie comme affection de l'esprit par les choses extérieures, ne suffit pas à rendre compte de l'existence de jugements synthétiques *a priori*. Or, dans la première proposition précédemment citée, il dit explicitement l'inverse. Pis encore, au début de son texte, il affirme avec force et apparemment conviction la pérennité de certains principes, tels que le principe de non-contradiction. Néanmoins, il remettra en cause cette proposition dans le cours du texte, sans plus se soucier de la compatibilité de ces deux assertions. La possible remise en question de l'universalité du principe de non-contradiction s'opère à partir de l'argument suivant : « De ce que l'entendement humain à un certain stade de sa culture ne peut se représenter la possibilité d'une chose que d'une seule manière, il ne s'ensuit nullement avec certitude qu'il ne pourra jamais penser la possibilité de cette chose que

de cette manière quand il aura acquis une plus grande maturité »[1]. En un mot, ce qui est nécessaire aujourd'hui, par exemple le principe de non-contradiction, ne le sera peut-être pas demain. Il s'agit ici de mettre en doute le lien entre nécessité et vérité. Plus subtilement encore, le texte d'Enésidème montre que la proposition citée ne doit pas s'entendre comme l'affirmation d'une coupure irréductible entre le nécessaire et le vrai, proposition dont le contenu serait le suivant : « Si on a aujourd'hui la seule philosophie pensable, ce n'est pas pour autant qu'elle est vraie de toute éternité », mais doit se lire comme la sommation faite à Kant de démontrer plus avant ce lien qu'il présuppose entre le nécessaire et le vrai. *Quid juris ?* Par quels arguments ? Ne s'agit-il pas d'un présupposé non interrogé ? Que répondre à qui affirmerait que, dans un avenir lointain et à un autre stade de la culture, l'inverse nous apparaîtra tout aussi nécessaire ?

Par suite, le problème d'Enésidème n'est évidemment pas d'être cohérent ni encore moins de proposer une théorie de la connaissance consistante puisque, à ses yeux, il est vain de vouloir déterminer pourquoi et comment la science fonctionne. L'incohérence est donc, dans ce cadre, le seul moyen conséquent d'exprimer la finalité visée : l'échec programmé de toute théorie de la connaissance et, au-delà d'elle, de tout discours philosophique.

La confusion supposée entre transcendantal et source métaphysique

Sur ce point encore, le texte est susceptible d'une double lecture puisqu'on peut tout autant relever l'incompréhension totale de l'entreprise kantienne que mettre en lumière la force de l'argumentation d'Enésidème. Le chapitre « Le scepticisme de Hume a t-il été réfuté par la Critique ? » est, à ce titre, exemplaire. Il se construit tout entier autour de l'argumentation suivante : les thèses kantiennes non seulement ne peuvent être prouvées qu'en présupposant des propositions que Hume récusait[2] mais encore ne peuvent être établies qu'au prix d'une contradiction interne ; dit autrement, Kant prouverait ses thèses à partir de présuppositions que ses propres résultats déclareraient illégitimes. L'une des thèses nodales du criticisme

1. p. 142.

2. Voir par exemple p. 100 : « *La Critique de la raison pure* ne cherche à réfuter le scepticisme de Hume qu'en présupposant comme déjà certaines et avérées les propositions contre la solidité desquelles Hume avait précisément dirigé ses doutes sceptiques ».

selon d'Enésidème concerne « la dérivation des jugements synthétiques *a priori* à partir de l'esprit ». D'après lui, un des principaux objectifs de Kant serait de démontrer que « les jugements synthétiques nécessaires proviennent de l'esprit et de la source interne des représentations ». Pareille phrase semble indiquer qu'Enésidème comprend l'apriorité en terme de provenance à partir de l'esprit et donc en terme de causalité. C'est ainsi qu'il écrit : « *La critique de la raison pure* prouve en effet irréfutablement, par la nécessité et l'universalité qui doivent être attribuées à ces concepts et aux principes qui s'y rapportent, que la cause de ces concepts et de ces principes doit être cherchée dans l'esprit humain »[1]. En un mot, dans ce texte, Enésidème affirme qu'aux yeux de Kant la proposition selon laquelle un concept est *a priori* équivaut à celle selon laquelle le concept a son origine, ou sa cause, dans l'esprit. Montrer qu'un concept est *a priori* serait établir une thèse sur son origine métaphysique. Sur la base de cette interprétation de Kant, Enésidème démontrera facilement que, en pensant l'esprit comme la cause des jugements synthétiques *a priori*, la *Critique* fait deux présuppositions abusives.

1) Elle présuppose que tout a un fondement réel (*Real-Grund*) et donc applique de manière parfaitement arbitraire le principe de raison.

2) Elle présuppose « le droit de conclure de la nature de quelque chose dans nos représentations à la nature objective de ce quelque chose tel qu'il est hors de nous »[2]. La *Critique* passerait donc indûment de la nécessité « d'être conçu » à l'existence.

Ce faisant, Enésidème est habilité à objecter, d'une part, que Hume a interdit l'usage de ces propositions et que, ce faisant, Kant ne saurait prétendre réfuter son contradicteur en s'appuyant sur des propositions dont ce dernier conteste la validité; d'autre part, que Kant lui-même a interdit cette application des catégories hors de toute expérience. Le caractère autocontradictoire du système est donc flagrant[3].

Face à cette argumentation, les commentateurs dénoncent l'interprétation de l'entreprise critique comme recherche de l'origine métaphysique des différents éléments et soulignent que jamais la *Critique* ne détermine l'esprit comme cause des jugements. C'est pourquoi les interprètes ont beau jeu de dévoiler le contresens et de montrer, comme par exemple J. Rivelaygue, qu'Enésidème « n'a pas compris ce qu'était le transcendantal » parce qu'il le "psychologise" « en posant une âme comme productrice

1. p. 136.
2. p. 133.
3. Sur ce développement, voir tout particulièrement p. 137-142.

des représentations »[1]. Cette "psychologisation" viendrait, en fait, du "dogmatisme" de Schulze qui le pousserait à poser partout des choses en soi, à faire de l'esprit un être producteur des représentations.

Or, une fois de plus, ce reproche fige un des développements du texte. Enésidème propose en fait une diversité d'interprétations de la *Critique* relativement à la question du sujet. Là encore, la lecture que les commentateurs kantiens font d'Enésidème consiste à transformer en contenu doctrinal assumé une hypothèse que l'auteur envisage et analyse sans y adhérer. Ce qui l'atteste, c'est, d'une part, que Schulze fait remarquer, dans une note[2], que cette thèse n'a jamais été défendue par Kant lui-même mais seulement par quelques lecteurs qui l'ont mal comprise. À ce titre, il écrit que Kant « refuse à la raison spéculative toute capacité à décider ce qu'est réellement ou n'est pas le sujet » car « pour lui le sujet nous est totalement inconnu »[3]. Enésidème est donc conscient que le "je" du « je pense » ne doit pas s'interpréter comme substance, productrice de nos représentations ni comme cause, origine de nos concepts. Il n'en développe pas moins cette manière de lire Kant pour en démontrer l'impossibilité.

En fait, dans ce chapitre, Enésidème passe en revue les lectures possibles du sujet kantien : « Il faut entendre par esprit, en tant qu'il constitue selon la Critique la source de ce qui est nécessaire dans notre connaissance, ou bien une chose en soi, ou bien un noumène, ou bien une idée transcendantale »[4]. À l'instar de la thèse d'un esprit comme chose en soi qu'il prête aux mauvais lecteurs de Kant, il réfutera les deux autres thèses à partir de la même argumentation : pareille interprétation du sujet contrevient aux principes que Kant établit par ailleurs. En effet, pour la deuxième hypothèse, selon laquelle l'esprit serait un noumène, Enésidème montre que Kant n'a pas davantage le droit d'en faire le fondement des jugements synthétiques nécessaires car le noumène n'est qu'un être d'entendement qu'on ne peut déterminer que négativement. Il y aurait donc une contradiction interne à lui attribuer le rôle positif de fondement.

La troisième hypothèse, selon laquelle le sujet serait une idée transcendantale, est l'objet d'une longue analyse. Enésidème rappelle la nature, le

1. *Leçons de métaphysique allemande*, p. 157.
2. p. 159 : « Je n'ai d'ailleurs pas examiné cette dérivation comme si Kant l'avait donnée et établie de lui-même, mais seulement parce que beaucoup d'amis de son système donnent encore le sujet en soi comme la cause des formes de nos représentations et prétendent par là même à une connaissance de l'âme qui est totalement refusée à l'homme. On voit par là à quel point Kant a du mal à être compris même de ceux qui tiennent le système critique pour le seul vrai en philosophie ». Voir, de même, la seconde note de la même page.
3. p. 166-167.
4. p. 154.

statut et la fonction des idées transcendantales dans le système kantien et, ce faisant, montre que les propos relatifs au « je pense » ne peuvent être qu'une exemplification de la dialectique transcendantale. Ce qui est en question dans cette thèse apparemment étonnante est le statut épistémique du discours de Kant. Si le sujet n'est ni un être (première interprétation des mauvais lecteurs) ni un noumène (deuxième interprétation), alors il n'est d'autre solution, dans la typologie kantienne, que d'en faire une *Idée*. Nous ne faisons, en effet, jamais l'expérience du sujet transcendantal, il n'est donc pas un phénomène ni une représentation valide. Il n'est même pas, nous dit Kant, « un concept ou une intuition ». Ainsi défini négativement, le sujet n'est rien d'autre qu'une « fiction heuristique », définition même de l'*Idée* dans la "Dialectique". Dès lors, la cohérence exige que Kant en fasse un « principe régulateur » et non point le sommet de l'"Analytique". Là encore, il s'agit pour Enésidème de dévoiler le caractère fondamentalement auto-contradictoire du discours kantien, qui, en dernière instance, ne peut développer ses thèses les plus importantes qu'en transgressant les principes sur lesquels elles devraient reposer. En un mot, « la Critique de la raison prouve la proposition : les jugements synthétiques nécessaires viennent de l'esprit et de son mode d'agir déterminé soit par un usage du principe de causalité qui contredit ses propres principes sur l'applicabilité des catégories, soit elle ne les prouve, selon ses propres principes, pas du tout »[1].

Envisager les différentes interprétations possibles du sujet kantien, en montrer le caractère impossible eu égard aux principes mêmes de Kant, tel est donc le propos directeur d'Enésidème dans ce chapitre. C'est cette finalité qui structure le texte et lui donne sa consistance ultime et non telle ou telle de ses variations sur la *Critique* qui, prises une à une, sont indéniablement inexactes.

La cohérence générale de l'Enésidème ne se donne donc pas dans l'agencement de ses thèses ponctuelles mais bien dans la finalité qu'elles visent : interroger la prétention à la validité du discours de Kant. La remise en cause de cette prétention à la validité prend toujours la même forme : la philosophie de Kant se réfute d'elle-même, elle est auto-contradictoire. Kant ne peut justifier la vérité de ses propres thèses qu'en présupposant des principes que ces thèses mêmes ont pour but de récuser. Sa notion de la validité est donc contradictoire. Telle est ce que résume l'alternative finale à laquelle Enésidème tente de réduire le criticisme :

1. p. 153.

– ou bien ce que dit la *Critique* est vrai et alors pour qu'une connaissance soit vraie, il faut qu'il y ait une intuition et un concept. Or, l'énumération des conditions de possibilité de la connaissance ne satisfait pas à ce critère de vérité, puisque ces conditions ne sont pas représentables par intuition et concept. Par suite, si ce que dit la *Critique de la raison pure* est vrai, alors la *Critique de la raison pure* est fausse ;

– ou bien, il existe un mode de vérité autre que la liaison d'un concept et d'une intuition. En ce cas, Kant a tort de dire que la seule vérité est celle des jugements mathématique et physique. Par suite, là encore, la *Critique de la raison pure* est fausse.

Cette alternative, exprimée sous de multiples formes dans l'*Enésidème*, sera magistralement résumée par l'auteur dans un de ses autres ouvrages : *Critique de la philosophie théorétique* : « Donc si ce que la Critique affirme savoir des fondements de l'expérience est une connaissance réelle, l'affirmation de la même Critique, selon laquelle toute connaissance vraie de notre esprit est limitée exclusivement aux objets de l'expérience, est absolument fausse. Si, par contre, cette affirmation devait être vraie, toute connaissance des sources de l'expérience doit être tenue dans son ensemble comme une apparence vide »[1].

À ce constat, il serait parfaitement illusoire de rétorquer que Kant procède par régression vers les conditions de possibilité et parvient grâce à cette régression à dévoiler l'essence même du représenter. Deux raisons, en effet, incitent à refuser cet artificiel expédient :

1) D'une part, Enésidème, note, à l'instar de Reinhold, le caractère présupposant du criticisme, qui fait reposer l'ensemble de son argumentation sur un fait plus que contestable : la vérité des jugements mathématiques et physiques.

2) D'autre part, pareil argument sur la manière de procéder de la *Critique* ne fait que reconduire le dilemme. En effet, Kant, par la régression vers les conditions de possibilité, admettrait qu'il existe un mode de validité des énoncés autre que par liaison d'une intuition et d'un concept. C'est donc de manière tout à fait illégitime qu'il limiterait la vérité à la seule expérience. S'il faut, par le biais de l'argumentation philosophique de Kant, accepter un mode de vérité, hors de la seule application à l'expérience, c'est le principe sur lequel repose toute l'opposition kantienne à la métaphysique qui s'effondre.

C'est donc l'ensemble de l'édifice kantien qui est ici atteint puisqu'il s'agit en dernière instance de contester la possibilité même d'énoncer les

1. *Aetas kantiana*, t. 244, en deux volumes, vol. II, Bruxelles, 1968, p. 578.

thèses de la *Critique*. Le discours kantien ne pouvant assumer ses prétentions à la validité se voit donc retourner sa propre question : *Quid juris ?* Cette élévation au carré de la question *Quid juris ?* et sa contestation corollaire du statut scientifique du discours de Kant permettent de comprendre précisément pourquoi les kantiens les plus aguerris ne pouvaient à ce scepticisme opposer les seuls arguments de la *Critique* contre le scepticisme.

La profonde transformation du scepticisme après Kant

Il convient en effet de noter à quel point le scepticisme après Kant a changé de signification. Le scepticisme antérieur à la *Critique* porte sur le lien entre la connaissance et l'être, autrement dit sur le rapport du sujet à l'objet. Ce que Hume conteste est le passage de la relation causale dans notre esprit à son objectivité dans les choses. Pour le reformuler dans les termes de la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, si le problème de la philosophie se laisse expliciter comme le problème de l'adéquation entre nos représentations et les choses, trois solutions (et non pas deux, comme le voulait Kant) sont alors possibles : ou bien on déduit le sujet à partir de l'objet (réalisme classique ou encore réalisme de type spinoziste) ou bien on déduit l'objet à partir du sujet (idéalisme de Leibniz) ; ou bien encore on nie qu'il puisse y avoir adéquation, c'est-à-dire : on récuse tout lien entre le sujet et l'objet. Le scepticisme auquel répond la critique porte donc sur la possibilité du rapport entre sujet et objet. Ce qui fait le caractère dévastateur du scepticisme avant Kant est sa contestation explicite du rapport entre représentations et choses. Or, après Kant, cette question disparaît des réfutations ou des lectures sceptiques de la *Critique*. Hume avant Kant n'est plus le même que Hume après Kant, il n'en est que plus redoutable. Le scepticisme post-kantien se révèle aussi novateur que dangereux, précisément en ce qu'il abandonne totalement la thématique classique de la représentation comme relation du sujet à l'objet. La question « qu'est ce qui fait l'objectivité de nos représentations ? » n'est plus l'enjeu immédiat. La problématique de l'objectivité étonnamment disparaît.

En effet, la question directrice d'Enésidème concerne la relation de Kant à ses propres propositions. Quel est le statut du discours du philosophe ? Quels sont les modes de savoir qu'il doit mettre en œuvre pour expliquer ce qu'il explique, à savoir la représentation conçue comme relation du sujet à l'objet ? Le philosophe prétend retracer le fonctionnement de la conscience en tant qu'elle est connaissance d'objet, mais il ne

nous dit rien des procédures par lesquelles il accède à la connaissance de ce fonctionnement. Ce faisant, il invalide de lui-même son discours.

Ainsi, par-delà les tentatives de minimisation du commentarisme kantien ultérieur, nous devenons à même de comprendre l'onde de choc que put provoquer l'offensive sceptique. En effet, le discours kantien qui prétend définir la science, c'est-à-dire déterminer ce qui est valide et ce qui ne l'est pas, ne peut établir sa propre prétention à la validité. Incapable d'opérer un « retour sur lui-même » qui consisterait à faire en sorte que sa définition de la validité puisse s'appliquer à lui-même, ce discours semble condamné à sombrer dans l'auto-contradiction et l'auto-réfutation. De surcroît, nous pouvons, à la lumière de cette reconstitution, comprendre le sens profond de la tâche que s'assignera Fichte désormais : dépasser le caractère auto-réfutant du criticisme pour faire de la philosophie une science, c'est-à-dire une discipline susceptible de justifier sa prétention à la validité. « Enésidème a assis ma conviction que, dans son état actuel, la philosophie n'était pas une science mais il a renforcé en moi cette conviction qu'elle pourra le devenir en peu de temps ».

Résultats

I) Au terme de cette reconstitution de la genèse du système, nous pouvons tout d'abord faire saillir l'axe unitaire autour duquel se structurera la philosophie à venir : la question de la scientificité. C'est le mot "science" qui assurera à la philosophie de Fichte de 1790 à 1814 sa cohérence. En effet, en 1790, c'est « le besoin de science » qui motive sa conversion au criticisme. En 1793, c'est la question de la non-scientificité de la philosophie kantienne qui l'incite à tout "rebâtir". Enfin, toutes ses œuvres ultérieures continueront à thématiser son apport à Kant en terme de surcroît de scientificité. À ce titre, il écrit en 1798 : « Chez Kant, les lois de la pensée humaine ne sont pas déduites de manière rigoureusement scientifique ; or, c'est là ce que doit faire la doctrine de la science »[1] ; en 1805, dans *Initiation à la vie bienheureuse*, le point de vue kantien est pensé comme point de vue du sens commun qui ne répond pas aux exigences de « connaissance

1. *Doctrine de la science Nova methodo*, trad. citée, p. 66. Sur le problème de la datation de cette *WL* (1796 ou 1797 ou 1798 ?) voir I. Radrizzani, *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.

fondée »[1]. La question de la scientificité est toujours donnée par Fichte comme la ligne de partage entre sa philosophie et la philosophie de Kant. Faire *accéder* la philosophie au rang de science, tel est donc le moteur qui explique la substitution au terme "philosophie" de l'expression « doctrine de la science ». Cette question de la scientificité prendra un visage très particulier : la question d'une argumentation philosophique qui ne soit pas auto-réfutante.

II) Nous pouvons, en outre, mesurer à quel point la réécriture par Kant du contexte philosophique de son temps a pu faire "écran" à la claire appréhension de la thématique de ses successeurs immédiats. En effet, loin d'être une époque marquée par le "dogmatisme", la philosophie allemande du XVIII[e] siècle est minée par le scepticisme. Certains, comme Hume et ses disciples, le revendiquent de manière consciente; d'autres, comme les éclectiques, s'y rallient subrepticement sans l'assumer. Cet écart entre l'époque réelle (le *Zeitgeist*) et la reconstitution de Kant, insistant par trop sur le combat contre un dogmatisme abandonné de tous, montre également combien est erroné le mythe d'un Fichte déterministe, ravagé par les exigences du cœur et de la foi. L'abandon de cette interprétation unanime de la genèse du système fichtéen délivre l'accès au questionnement authentique de Fichte, véritable coup d'envoi de l'idéalisme allemand : la question de la validité des propositions philosophiques face à la crise de la métaphysique ainsi qu'à l'offensive sceptique et à la dissémination du concept de philosophie.

III) Enfin, en ce qui concerne la question plus générale de l'histoire des arguments transcendantaux, notre enquête, parce qu'elle délivre des informations précises, permet d'éclairer d'un jour nouveau le débat actuel. En effet, la considération de l'origine de la doctrine de la science nous montre que le lien entre le combat contre le scepticisme et le développement d'une argumentation de type transcendantal est, de fait, historiquement attesté. En ce sens, B. Sroud semble parfaitement habilité à prétendre que l'argument transcendantal est destiné à réfuter les positions sceptiques. C'est au demeurant ce que notera Fichte lui-même qui déclare : « Le scepticisme critique, celui de Hume, Enésidème et Maïmon [...], met au jour l'insuffisance des fondements jusqu'alors admis [...]. Grâce à lui, la science gagne toujours sinon en contenu du moins dans la forme et c'est bien mal connaître les intérêts de la science que de refuser au scepticisme

1. Dans ce texte, la morale kantienne incarne seulement le deuxième point de vue alors qu'il y en a cinq. Le cinquième étant le point de vue de « la doctrine de la science ». Sur ce reproche de non-scientificité faite à la doctrine kantienne, on pourrait multiplier les citations.

pénétrant toute l'attention qu'il mérite »[1]. Néanmoins, il convient de ne pas se méprendre sur la nature de ce scepticisme. Après Kant, être sceptique ne s'épuise pas dans le fait de contester l'adéquation de nos représentations ou « schèmes mentaux » aux choses. Par suite, contester le scepticisme ici ne s'apparente nullement à la volonté d'établir un quelconque réalisme. L'unique finalité des arguments transcendantaux ne saurait donc être, comme le soutient Rorty à la suite de Stroud, de prouver la légitimité du réalisme contre le scepticisme[2]. La question posée est celle du statut du discours du philosophe, qui se spécifiera en la recherche d'une argumentation évitant l'écueil kantien de l'auto-réfutation. Interroger les normes auxquelles doit se soumettre un discours qui prétend à la validité n'est en rien réductible à l'interrogation concernant le lien entre le discours et les choses, à quoi Stroud comme Rorty voudraient réduire, pour mieux les disqualifier, les arguments transcendantaux. La définition du scepticisme que donnent Stroud et Rorty est en fait une définition pré-kantienne du scepticisme (Hume) et semble manquer ce qui sera en cause véritablement dans le déploiement de l'argumentation transcendantale, à savoir la consistance et la cohérence des propositions qui prétendent à la validité de ce qu'elles disent, c'est-à-dire la possibilité même d'une énonciation philosophique. C'est précisément à cette question spécifique que se confrontera la *Doctrine de la science*.

1. *OCPP*, p. 37.
2. Voir sur ce point son article « Transcendantal Arguments, Autoreference and Pragmatism », dans *Transcendantal Arguments and Science*, *op. cit.*, p. 78 *sq.*

DEUXIÈME PARTIE

L'ANALYTIQUE DE LA RÉFLEXIVITÉ

CHAPITRE PREMIER

LA TRANSFORMATION DE LA NOTION DE RÉFLEXION

À question précise, réponse précise; mais comment déterminer la nature de la réponse de Fichte à ce défi du scepticisme, comment prétendre dévoiler l'axe fondamental de sa philosophie, alors même que la grande majorité des interprètes se font l'écho des changements incessants des *Doctrines de la science ?*

LA CONSTANCE DE FICHTE

Sans doute convient-il, en un premier temps, de répéter l'expérience imaginaire du néophyte feuilletant un catalogue des œuvres de Fichte. Nous l'avons dit dans l'introduction, l'expression « doctrine de la science » frappe autant par sa permanence que par sa structure puisque la doctrine n'est pas doctrine de quelque chose (être, sujet, conscience, nature ou dieu) mais bel et bien science de la science. Ce redoublement ou cette élévation au carré du terme "science", Fichte n'a cessé de le signaler qui, sans discontinuer, rappelle que sa philosophe est « science de la science » (1794) ou que « la WL comprend qu'elle ne peut avoir pour objet que le seul savoir » et que « l'unique doctrine et science absolue à être possible est la science de la science » (1813). Maintenant, imaginons que notre aimable Persan dépasse le stade du catalogue des titres et s'aventure à lire les quatre ou cinq premières pages de chacune des différentes versions de la *WL*. Qu'y découvrirait-il? En 1794, l'expression Moi = Moi spécifiée comme acte-action;

en 1798, la formule « identité du pensant et du pensé », ou encore « identité du posant et du posé » ; en 1801, l'expression « savoir du savoir »[1], qui se précise en 1804 en « savoir pur en soi et pour soi »[2] ; en 1813, enfin, « l'identité du savoir et du su »[3], définie immédiatement comme « comprendre du comprendre »[4]. Ainsi chaque doctrine de la science, *sans exception aucune*, commence par une proposition, qui à l'instar de l'expression « doctrine de la science », se redouble. Dès lors, plus que le passage d'un terme à un autre (du Moi de 1794 au savoir des dernières doctrines), ce qui doit, au premier chef, retenir l'attention est la constance de l'expression ; constance qui se donne non dans le terme redoublé mais dans le fait du redoublement lui-même.

Nonobstant ce redoublement de la première proposition qui fait écho au redoublement du titre, le lecteur pourra également constater que, dans chaque doctrine de la science, *là encore sans exception aucune*, le terme "réflexion" succède immédiatement à l'énoncé de la première proposition. Ainsi, dès la première ligne de la *WL* de 94, nous lisons : « Nous devons dégager le principe premier, absolu, entièrement inconditionné de tout savoir humain »[5]. De même, dans la *WL* de 1801, quelques lignes après la position de « savoir du savoir », on trouve cette apposition : « le savoir universel venu à soi dans le savoir de soi, dans la réflexion »[6] ; pareillement, en 1804, la proposition première est dite acquise : « par réflexion », enfin, dans la *WL* de 1813, Fichte déclare dès les premières lignes : « le comprendre est intelligibilité absolue de lui-même, réflexibilité »[7].

Outre cette permanence (d'une structure : celle du redoublement ; d'un terme : celui de "réflexion"[8]), il est loisible de relever une autre constante : tant dans la *WL* de 94 que celles de 1801 ou de 1804, les premières pages

1. p. 35 de la traduction de A. Philonenko, Paris, Vrin, 1987.
2. p. 30 de la traduction de D. Julia, Paris, Aubier, 1967.
3. p. 4.
4. *Sämmtliche Werke, édité par I. H. Fichte, Fichtes Werke*, Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971, t. X, p. 11.
5. *OCPP*, p. 17.
6. *Op. cit.*, p. 37.
7. *Op. cit.*, p. 6.
8. Ces remarques valent pour les versions des *WL* que nous ne citons pas ici (1805, 1810, 1811, etc.). La constance de Fichte est en réalité stupéfiante. En quoi peut-on parler d'évolution spectaculaire lorsque quelqu'un commence ses exposés (dont il ne modifie jamais le titre) toujours de la même façon ? À ne lire que les premières pages de toutes les WL, le danger qui semble guetter Fichte est moins celui de la rupture que du ressassement. Nous verrons pourquoi, en dépit de ces débuts toujours identiques, il n'en est pourtant rien.

font référence aux sceptiques et à l'insuffisance du criticisme[1]. C'est pour pallier cette insuffisance et surmonter les attaques sceptiques que Fichte énonce sa première proposition qu'il donne, *là encore sans exception aucune*, comme le fondement premier et absolu (au sens obvie de ce qui n'est relatif à rien d'autre[2]).

Par suite, à ne considérer que le début de chaque *WL*, il est légitime d'affirmer que la doctrine de la science en général se caractérise : 1) par la permanence d'une question qu'exprime, du point de vue historique, la volonté de répondre aux attaques sceptiques contre le criticisme ; 2) par la constance de la réponse, que délivre une proposition dont la structure est toujours celle du redoublement, redoublement invariablement pensé comme point de départ absolu ; 3) par l'usage répété du terme "réflexion". Interpréter cette permanence équivaut donc à déterminer l'axe fondamental de la philosophie de Fichte. C'est ce modèle de la réflexion, structure inchangée de la philosophie de Fichte de 1793 à 1813, qu'il nous faut élucider.

RÉFLEXION FICHTÉENNE ET REPRÉSENTATION KANTIENNE

À ne s'arrêter qu'au simple usage fichtéen du terme "réflexion", il est difficile de n'en pas noter le caractère étonnant chez qui se prétend continuateur de Kant. En effet, le terme le plus employé par Kant n'est nullement celui de "réflexion" mais celui de "représentation". Sa philosophie entière se donne comme l'élucidation de la représentation, entendue comme théorie des relations possibles entre le sujet et de l'objet[3]. Ce terme

1. Ainsi en 1794, Enésidème et Maïmon sont cités dès les premiers paragraphes (Maïmon est même le seul philosophe à être cité deux fois). De même en 1804, dès les premières pages, Fichte oppose la position de son premier principe, qui présuppose qu'il « n'y a qu'une vérité qui seule est vraie et tout hormis elle est inconditionnellement faux », à ce qu'il nomme la « plasticité [*Vielseitigkeit*] sceptique » (p. 20). Quant à la nécessité de dépasser Kant, elle est revendiquée partout, tant dans les *WL* que dans les textes plus populaires.
2. De multiples commentateurs reprochent à Fichte son prétendu passage à l'absolu à partir de 1801. C'est oublier que, d'emblée, la *WL* de 1794 donne le premier principe comme absolu (*OCPP*, p. 18).
3. C'est ce que relèvent par exemple A. De Muralt dans son essai *La Conscience transcendantale dans le criticisme kantien* (Aubier, 1958) ou A. Philonenko qui définit la philosophie kantienne comme « théorie de la représentation », c'est-à-dire comme élucidation du rapport entre sujet et objet.

"représentation", Kant le définit tout d'abord de manière très extensive[1] : sentir, imaginer, penser par concept pur et empirique ainsi que par "idée", c'est fondamentalement "représenter". La représentation est un terme générique dont les espèces sont constituées par l'ensemble des modifications internes d'un sujet. L'activité cognitive en général se laisse donc subsumer sous un même terme : "représenter". Cette définition donnée, la connaissance (*Erkenntnis*) se définira comme un type déterminé de liaison de représentations : « La connaissance est un tout de représentations comparées et liées »[2]. Cette connaissance, comme rapport réglé entre deux facultés, est exclusivement définie comme connaissance d'objet, c'est-à-dire, dans le contexte kantien, comme connaissance du phénomène[3]. À aucun moment de son parcours, Kant n'abandonne la question qu'il formulait déjà dans la lettre à M. Herz de février 1772 : « Sur quel fondement repose le rapport de ce qu'on nomme en nous le rapport à l'objet ? »[4]. La *Critique de la raison pure* a bien pour but de penser la représentation valide (connaissance) comme rapport à un objet. Même la *Critique de la faculté de juger*, qui pourtant développe le terme "réflexion", se donne comme élucidation de notre rapport à un objet (l'objet organisé de la nature et l'objet beau)[5]. En un mot, ce qui distingue la représentation de la réflexion n'est nullement le fait que l'une se définirait comme rapport à un autre alors que la seconde se penserait comme rapport à soi, mais ces deux instances sont, chez Kant et cela contrairement à toute la tradition, des modalités distinctes de rapport à l'objet.

La philosophie de Kant est donc bien marquée par l'attention portée au rapport (*Verhältnis*) entre deux termes distincts. C'est précisément ce que lui reprochera Fichte qui, dès son premier texte spéculatif, les *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire*[6], indique que la question à laquelle doit s'attacher la philosophie n'est plus : comment les représentations peuvent-elles se rapporter à un objet (celui-ci fût-il kantiennement défini comme phénomène), mais devient : « comment les pensées

1. C 1, p. 1031, A 320 : « le terme générique est représentation en général ». Kant en dénombre ensuite les différentes espèces : perception, sensation, image, concept, idée.
2. C 1, p. 1405.
3. *Ibid.*, § 22, p. 863 : « La pensée d'un objet en général ne peut devenir en nous connaissance par le moyen d'un concept pur de l'entendement qu'autant que cet objet se rapporte à des objets des sens ».
4. *Op. cit.*, t. I, p. 691.
5. Sur le statut relativement équivoque du terme "réflexion" chez Kant, voir aussi notre *Critique de la représentation*.
6. Texte de 1793, écrit quelques mois seulement avant la première *WL*, Traduction française I. Thomas-Fogiel en collaboration avec A. Gahier, Paris, Vrin, 1999.

s'accordent-elles à l'agir de notre esprit ? »[1], autrement dit comment l'esprit s'accorde t-il à lui-même. C'est cet accord que d'emblée Fichte nommera dans ce texte la "réflexion"[2]. De même, plus tard, c'est-à-dire au moment où éclate au grand jour la polémique avec Kant (1799), il résume d'un seul trait la différence entre le projet du criticisme et celui de la doctrine de la science : « Il ne s'agit pas de l'objet du jugement mais du sujet qui juge »[3]. Là où Kant s'enquiert du rapport (*Verhältnis*) du sujet et de l'objet, Fichte exige l'étude de la relation de soi à soi (*Beziehung*), que dira encore la *WL* de 1813 : « le comprendre est intelligibilité de lui-même, réflexibilité », car « le comprendre dans cette unité absolue qu'il forme avec l'absolument compris est intelligibilité de soi-même et il n'est même que cela »[4].

La différence d'avec Kant est donc claire : là où le premier s'intéressait au rapport entre deux termes hétérogènes, le second focalise son attention sur une relation à soi que dit le terme "réflexion". La diversité des critiques que Fichte adresse à Kant se laisse penser à partir de ce glissement du *Verhältnis* à la *Beziehung*, passage de la thématique de la connexion entre deux termes différents ("représentation") à celle de la relation interne ("réflexion"). Ainsi, en 1794, il reproche à Kant et Reinhold de ne se préoccuper que du sujet "représentant" alors que « la représentation n'est pas l'essence de l'être mais une détermination particulière de celui-ci »[5]. De même, dans la *WL* de 98, élucidant sa relation critique à Kant, il écrit : « Kant avait l'intuition intellectuelle mais n'a pas réfléchi dessus ». En bref, pour Fichte, Kant a secondarisé le processus de réflexion au profit de la seule représentation.

Cela étant établi, la question se pose de savoir quelle relation ce terme fichtéen "réflexion" entretient avec la tradition philosophique. En effet, Kant, en promouvant le terme "représentation", rompt avec une partie de la

1. *Op. cit.*, p. 44.
2. *Ibid.*
3. p. 58 de la traduction française de la correspondance Fichte-Schelling, Paris, PUF, 1992 ; lettre du 28 septembre 1799.
4. *Op. cit.*, p. 7.
5. *OCPP*, p. 23 ; le principe reinholdien, souligne-t-il, est un simple *« repraesento ergo sum ou plus exactement un repraesentans ergo sum »*. À ce titre, il explique que Kant et Reinhold ne dépassent pas Descartes précisément parce qu'ils font de la pensée un *repraesento*, un rapport *[Verhältnis]* entre deux termes hétérogènes. Comme nous l'avons souligné dans notre préface aux *Méditations personnelles*, Fichte substitue significativement le terme *Beziehung* (référence à soi) au terme *Verhältnis* (connexion entre deux termes différents). Dans les *Méditations*, la philosophie devient *Beziehunglehre* et non plus comme chez Kant « étude du rapport [*Verhältnis*] à l'objet ».

tradition classique. Ainsi, outre Descartes, Locke thématisait la relation à soi en distinguant les impressions de perception par lesquelles je connais un objet et les impressions de "réflexion" par lesquelles je retourne sur les opérations que j'effectue : « Lorsque nous voyons, que nous entendons, que nous flairons, que nous goûtons, que nous sentons, que nous méditons ou que nous voulons quelque chose, nous le connaissons à mesure que nous le faisons. Cette connaissance accompagne toutes nos sensations et nos perceptions présentes »[1]. Cette définition de la "réflexion" comme connaissance de nos opérations mentales est pareillement mise en avant par Leibniz : « Ainsi est-il bon de faire la distinction entre la perception qui est l'état intérieur de la monade représentant les choses externes et l'aperception qui est la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur laquelle n'est point donnée à toutes les âmes ni toujours à la même âme »[2]. Or, fait révélateur, l'aperception chez Kant se définit comme condition de possibilité de l'unité objective et non plus comme observation de soi ni relation à soi. Est-ce à dire que Fichte, en mettant au premier plan ce terme "réflexion", revient à une tradition antérieure à Kant ?

La dénonciation du modèle classique de la réflexion

Le point commun aux définitions de la "réflexion", dans des univers conceptuels aussi opposés que ceux de Locke, Descartes ou Leibniz est le suivant : toute réflexion se définit comme retour sur un fait préexistant. Or, le propre de Fichte est de rompre explicitement avec cette définition. C'est ainsi qu'il écrit dans la *WL* de 94 : « Commentaire : on entend souvent poser la question : qu'étais-je avant de parvenir à la conscience de soi ? la réponse est : je n'étais absolument pas »[3]. De même, au début de l'*Essai*, il met en garde son lecteur : « Dans un recoin de ton âme s'élève contre cela l'objection : ou bien je dois penser mais avant de pouvoir penser je dois être ou bien alors je dois me penser, je dois revenir en moi-même mais ce qui doit être pensé, ce sur quoi il faut retourner doit être avant d'être pensé ou avant que l'on y retourne [...]. Dans le premier cas, l'existence de toi-même est

1. *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Vrin, 1983, liv. II, chap. 27, § 9, p. 264.
2. *Principes de la nature et de la grâce*, § 4, éd. L. Prenant, Paris, Aubier, 1972, p. 391.
3. *OCPP*, p. 21.

présupposée comme étant l'existence de celui qui pense, dans le second cas est présupposée l'existence de ce qui est à penser »[1].

Cette phrase récuse, avec une précision extrême, à la fois le modèle cartésien et le modèle empiriste ou psychologique de la réflexion, que peut incarner Locke. En effet, le « premier cas » renvoie à l'objectivation du cogito, à sa substantialisation ou réification. De fait, Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*, est conduit à penser le mouvement réflexif sur le modèle du rapport entre sujet et objet, soit selon un schéma où X se penche sur Y[2]. Au moment même où, abandonnant la simple énonciation du performatif[3] : « Je suis, j'existe, cette proposition est vraie chaque fois que je la prononce ou la conçois en mon esprit », Descartes pose la question : « Mais quel donc que je suis ? », il fait du moi un objet sur lequel se penche un sujet questionnant, réalisant ainsi un inévitable dédoublement. Dédoublement que révèle aussi bien la proposition : « je suis conscient de moi-même », en laquelle un moi-sujet (« je suis conscient ») s'oppose à un moi-objet (« de moi-même »), que l'usage le plus quotidien de la langue, qui, à travers l'usage du pronom réfléchi, semble faire référence à un étant préexistant. C'est précisément ce mouvement d'objectivation (comme passage d'un acte à une *res*) que dénonce Fichte dans ce texte. Le « second cas » renvoie de manière générale à toute tentation de compréhension psychologiste de la réflexion. Dans un tel cadre, la réflexion est comprise comme prise de conscience d'un fait psychique antécédent, tel que, par exemple, pour en revenir aux formules de Locke, « je sens » et « j'ai connaissance que je sens ». Or, souligne Fichte à de multiples reprises, la réflexion n'est pas le retour sur un fait[4] de conscience.

La *WL* de 1804 ira dans le même sens puisque de nombreux développements sont consacrés à déconstruire soigneusement « le processus

1. Trad., p. 174.
2. C'est ce mouvement que M. Gueroult, dans son *Descartes selon l'ordre des raisons* (Aubier, 1953) a appelé « l'objectivation du cogito ». Le schéma « X → Y » est thématisé par F. Récanati, *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979, p. 21 *sq.* pour penser le mouvement objectivant de la "représentation". Voir également la comparaison de B. Bourgeois entre « Cogito cartésien et fichtéen » *Fichte, Cahiers de Philosophie*, Lille, 1995, p. 253-65
3. Sur la conception de la première énonciation du *Cogito* comme performatif, voir, outre l'article fondateur de J. Hintikka « Cogito ergo sum, Inference ou performance », *Philosophical Review*, 1962 ; J.-M. Beyssade, *La Philosophie première de Descartes*, Flammarion, 1979, p. 250 ; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1980, p. 380.
4. Fichte n'a cessé de dénoncer les philosophies qui partaient d'un "fait" (*Tatsache*), y compris d'un fait de conscience. Il ne s'agit donc pas par la réflexion de prendre conscience d'un fait déjà là.

d'objectivation ». La réflexion consiste à opérer « la complète abstraction de l'objectivation qui, nous le savons, ne possède en soi aucune valeur »[1]. À cet égard, Fichte nomme « existence factice » « la conscience d'objet ou conscience représentante » qui, s'attachant à un fait, "objective" et donc "tue"[2]. À l'inverse, la *WL*, consiste à « parvenir à une compréhension qui n'objective plus l'être »[3]. De la même manière, dénonçant l'entreprise schellingienne, il écrit : « Schelling ajoute : la raison est ; il commence donc par se l'aliéner et la place devant lui en l'objectivant [...]. Cette objectivation de la raison ne saurait être la bonne voie. L'objet de la philosophie n'est pas de parler du dehors de la raison en tournant autour d'elle, mais de promouvoir effectivement et sérieusement la réalité rationnelle »[4]. C'est pourquoi Fichte conclut : « Je vous convie donc ici à une abstraction et à une réflexion très profonde »[5].

« Abstraction et réflexion très profonde », car il s'agit de se départir d'une attitude "commune" qui consiste en une identification non pensée entre "savoir" et "objectiver". La conscience commune croit connaître l'objet lorsque celui-ci est jeté devant elle (*Gegenstand*) ; il est à ce titre significatif que Fichte utilise, dans la phrase précédemment citée, l'expression précise de « placer devant lui », que l'on pourrait tout aussi bien traduire par : « il la jette devant lui et l'objective » ; cette conscience commune, en outre, ne connaît que lorsque, surplombant l'objet (posture que signale, dans cette phrase, l'expression « du dehors de »), elle peut en faire le tour (« en tournant autour »), bref elle ne croit connaître que lorsqu'elle a transformé ce qu'il s'agit de penser en objet visible, discernable, compris en certaines limites ou contours assignables. La philosophie classique, loin de rompre avec cette attitude commune, n'a fait que l'avaliser en reportant sur le *Cogito* (ou, comme Schelling, sur la raison) ce processus d'objectivation. Qu'elle soit rationaliste ou empiriste, la philosophie pense la relation de la pensée à elle-même à partir de la relation du sujet à l'objet. Le modèle classique de la réflexion n'est rien d'autre que la reconduction du modèle de la représentation qui se définit comme rapport entre deux termes, soit : un objet vu par un sujet qui voit (« du dehors » et en « tournant autour »). Chez Descartes comme chez Locke, le sujet « se penche sur » ou « vise quelque chose », qui sera défini comme *res* chez l'un et comme "fait" psychologique chez l'autre. Parce que la saisie du moi est donnée comme

1. *Op. cit.*, p. 157.
2. *Ibid.*, p. 79.
3. *Ibid.*, p. 151.
4. *Ibid.*, p. 140.
5. *Ibid.*, p. 143.

une visée se penchant sur un X préexistant, la réflexion classique reconduit la bipolarité représentationnelle en ce que le rapport de la pensée à elle-même devient inexorablement un rapport entre deux termes. C'est ce processus que Fichte stigmatise et déconstruit longuement dans les premières leçons de la *WL* de 1804, processus qu'il nomme "objectivation" ou encore compréhension du "factice" (*Faktisch*[1]). Si, dit-il à propos du Moi de la philosophie classique, « on l'objective originellement et on l'aliène, alors il devient justement la vieille chose en soi »[2]. Dans ces analyses consacrées à récuser les multiples facettes que prit dans l'histoire de la philosophie cette "objectivation" ou "aliénation", Fichte ne fait que développer plus amplement – et à ses yeux plus clairement –, les analyses des *WL* précédentes. À preuve, ces propos sans ambiguïté de la *WL* de 1801 : « la question n'est pas de concevoir ce que vous savez en ce qui regarde l'objet et que vous saisissiez votre conscience (votre conscience de l'objet précisément) comme quelque chose de subjectif et l'objet comme quelque chose d'objectif »[3] ; en un mot, il n'est pas question dans la *WL* de reconduire la bipolarité du sujet et de l'objet, il n'est pas question de penser le rapport (*Verhältnis*) entre deux termes préalablement séparés ; en aucun cas, précise-t-il quelques lignes plus loin, il n'est demandé « de se mettre en quête d'un œil extérieur » qui verrait l'objet (la conscience devenue moi-objet) à la manière dont la conscience empirique perçoit et, de là, croit connaître. À preuve encore, cette distinction capitale qui structure la *WL* de 1794 entre « le point de vue de l'observateur » qui consiste à considérer la relation entre deux objets observés (tel « l'aimant et le fer » objectivés dans une connaissance) et le « point de vue du philosophe » explicité comme « point de vue de la réflexion de réflexion »[4].

La *WL* de 1813, enfin, ne fera que reprendre, condenser, concentrer l'ensemble de ces analyses et de ce parcours. Ainsi Fichte écrit, dans la troisième conférence : « Une considération polémique : d'autres philosophes font naître la vision d'un déjà-vu, déjà-vu des choses ou déjà-vu du moi ». Le « déjà-vu des choses » renvoie ici évidemment aux philosophes dogmatiques et au savoir ordinaire ; mais le « déjà-vu du Moi » renvoie au modèle de la réflexion, tel qu'il a été thématisé aussi bien par Descartes que Leibniz, voire par Locke. En fait, par cette expression, superbe de

1. Terme utilisé à partir de 1804 et jusqu'en 1813 qui correspond dans les précédentes *WL* aux "faits" (*Tatsache*) dont la philosophie ne doit pas partir. *Faktisch* s'oppose à "génétique" et est le produit du processus d'objectivation.
2. p. 27.
3. *Op. cit.*, p. 46.
4. *OCPP*, p. 65 et 66.

concision, et par les paragraphes qui suivent, Fichte s'attaque là encore au modèle classique de la réflexion, modèle en lequel la réflexion est « retour sur ». Il s'agit donc toujours de dégager la réflexion de son sens purement étymologique comme reflet de quelque chose, sens dont la définition tant optique (comme renvoi d'un rayon par un obstacle) que philosophique (retour sur un X préexistant) restait tributaire. En un mot, comme dans toutes les autres *WL*, Fichte estime, dans la *WL* de 1813, qu'avant lui « le comprendre n'est [...] qu'un reflet mort et passif de ce qui est posé, donnant par ce rapport un hiatus, une scission dont tout ce qu'on a vu dépend ».

Ainsi, quelle que soit la *WL* envisagée, elle obéit toujours à la même progression : tout d'abord, se départir de l'*ethos* de la conscience commune, pour ensuite déconstruire la tendance à la reconduction de cet *ethos* dans des philosophies qui, transformant en objet ce dont elles parlent, ne peuvent penser la connaissance qu'à partir du paradigme de la vision objectivante. Ce n'est qu'une fois ces errances de la réflexion dénoncées que Fichte pourra déployer la signification positive et spécifique du terme "réflexion". Par suite, dénoncer la focalisation de Kant sur la représentation et, ce faisant, son oubli de la réflexion, ne signifie nullement revenir à un schéma pré-kantien. La réflexion fichtéenne apparaît, en fait, comme spécifique.

Mais précisément que peut bien être la signification positive du terme "réflexion" si, avec la doctrine de la science, on lui ôte toute dimension de « retour sur un X préexistant », si on lui retire tout rapport avec l'introspection psychologiste ?

De l'observation de soi au statut du discours du philosophe

Contrairement à ses commentateurs, Fichte n'a cessé de souligner la permanence de son modèle de la réflexion et d'insister sur le lien qui l'unissait au défi sceptique. Ainsi dans la *WL* de 1804, définissant la réflexion comme « le savoir [qui] doit faire abstraction de toute objectivation », il renvoie significativement à ses premières œuvres : « il est vrai que l'essence de cette vérité a dominé toutes les expositions possibles de la *WL* depuis la première allusion que j'ai faite dans un compte rendu de l'Enésidème »[1]. De même, dans une lettre à Reinhart du 15 mars 1800, déjà

1. p. 154.

confronté, du fait de la querelle de l'athéisme[1], à l'accusation de changement, il insiste sur la continuité du cheminement qui est le sien et fait remonter son questionnement jusqu'aux *Méditations personnelles sur la philosophie élémentaire* en affirmant que son problème est depuis lors demeuré inchangé. Ce problème, auquel renvoie cette lettre de 1800, on se souvient comment la première page des *Méditations* le circonscrivait[2]. Là où Kant aurait demandé « quels sont les constituants de notre esprit (les catégories, l'intuition) ? », Fichte s'enquiert des modalités par lesquelles nous pouvons avoir accès à ces différents constituants, c'est-à-dire s'enquiert de ce qu'il nomme dès 1793, la "réflexion"[3]. En outre, à l'instar de la *WL* de 1804 qui renvoie à l'Enésidème, les *Méditations* indiquaient d'emblée la provenance de cette thématique de la réflexion : « La question d'Enésidème est : comment et par quels moyens pouvons-nous prendre conscience des constituants de notre esprit ? »[4].

En fait, l'élaboration progressive de la question conduit, par déplacements successifs, à la lier à l'examen de la prétention à la validité du discours philosophique. Comment, questionne Fichte, tel philosophe (plus particulièrement Reinhold et Kant), peut-il soutenir ce qu'il soutient, comment peut-il « se satisfaire de démonstrations aussi peu scientifiques » ? Passer de la question des modalités d'accès aux constituants de notre esprit à la question de la scientificité des démonstrations de tel ou tel philosophe, tel est le résultat du cheminement des *Méditations*. C'est ainsi qu'à la fin de ses analyses, Fichte, formulant le reproche – sur lequel il ne cessera de revenir dans ses œuvres ultérieures – selon lequel les catégories de Kant ne sont pas déduites mais purement et simplement affirmées, pensera cette critique comme la stricte traduction de son interrogation initiale. La question de la réflexion comme interrogation sur la possibilité d'un accès aux « constituants de l'esprit » prend donc la forme inédite d'une interrogation sur le statut du discours du philosophe. Se livrer à une « abstraction et réflexion profonde » n'est donc plus, comme dans le cas cartésien, opérer un retour sur un "soi" préexistant, mais c'est mettre en lumière les conditions à partir desquelles un philosophe peut énoncer un certain nombre de propositions. *La thématique de la réflexion abandonne ainsi le champ de l'observation de soi, de l'expérience interne pour*

1. En 1799, Fichte est accusé d'athéisme et contraint de démissionner du poste de l'université d'Iéna qu'il occupait depuis 1794.
2. Trad., p. 45, citation déjà faite ci-dessus.
3. *Ibid.*, p. 43.
4. *Ibid.*

devenir une interrogation sur la prétention à la validité des énoncés philosophiques.

Cette stricte adéquation entre réflexion et statut du discours du philosophe ne cessera d'être affirmée, travaillée, amplifiée dans les textes suivants; véritable fil d'Ariane de l'œuvre, elle permet d'en montrer la profonde continuité. Ainsi, dans l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* (1797-1798), Fichte, thématisant la supériorité de la doctrine de la science sur le criticisme, écrit : « L'idéalisme transcendantal peut être mis en œuvre de deux façons : Ou bien il déduit, à partir des lois fondamentales de l'intelligence le système des modes d'agir nécessaires en même temps que les représentations objectives qui surgissent effectivement avec celui-ci [...]. Ou bien, à partir d'on ne sait où, il saisit ces lois en la façon dont elles sont déjà immédiatement appliquées aux objets, donc les saisit à leur dernier degré (on les nomme à ce degré les catégories) et affirme dès lors que les objets sont déterminés et ordonnés par ces lois »[1].

L'objection, ici, est double : Kant non seulement ne se préoccupe que du rapport de la loi aux objets, restreignant indûment le domaine des « modes d'agir nécessaires de l'esprit », mais encore il définit ces lois « à partir *d'on ne sait où* ». La question : « *d'où le sait-il ?* », véritable refrain[2], scande les articulations de ce texte décisif : « D'où peut bien lui venir la simple connaissance matérielle de ces lois, la connaissance qu'il s'agit précisément de la loi de la causalité, de la substantialité, etc. ? » demande Fichte une ligne plus loin; en d'autres termes, comment Kant sait-il que nous avons douze catégories et quelles elles sont ? Exclamation que relaie immédiatement cette autre : « D'où sait-il que ce sont les lois purement immanentes de l'intelligence ? », ou encore : « Mais d'où vient ce qui possède ces rapports et ces manières d'être ? », « D'où vient la matière qui reçoit ces formes ? ».

Le cheminement accompli tout au long des *Méditations* est, en l'espace de ces quelques lignes concentré, condensé, intensifié. En effet, les deux mêmes thèses nodales y sont développées. Tout d'abord, à la focalisation kantienne sur le rapport du sujet à l'objet se substitue l'intérêt pour ce que Fichte nomme ici « les modes nécessaires de l'agir de l'esprit ». Il s'agit, une fois encore, de passer d'une thématique de la représentation à une problématique de la réflexion. Ensuite, l'exigence d'une meilleure connaissance des « modes nécessaires de l'esprit » n'est pas interprétée comme une classique demande d'introspection. Il ne s'agit pas, pour le sujet, de

1. *Op. cit.*, trad., p. 114. C'est nous qui soulignons.
2. L'expression n'apparaît pas moins de six fois en une dizaine de lignes.

suspendre provisoirement sa croyance au monde pour tenter d'observer ses propres opérations mentales. La question « comment saisir ces modes d'agir nécessaires ? » ne se donne pas comme une des multiples variations de l'antique injonction « connais-toi toi-même ». C'est pourquoi, comme dans les *Méditations*, la question sur les « constituants ou modes d'agir de notre esprit » se transforme en une interrogation sur le statut du discours du philosophe. Comment savons-nous que nous savons, ou encore comment savons-nous ce que nous prétendons savoir (qu'il y a douze catégories, une forme s'appliquant à une matière, etc.) ? La différence entre le « criticisme inachevé » de Kant et le « criticisme accompli » de Fichte est simple : seul le second peut répondre à l'injonction « d'où le savez-vous ? », seul il est à même d'exhiber les conditions de production de ses propres affirmations. Réfléchir, c'est donc, pour le philosophe, justifier ce qu'il dit en montrant pourquoi il le dit.

Par suite, approfondissant le modèle déjà en place dans les *Méditations*, le texte de 1797 pense la réflexion comme le processus par lequel le philosophe se rend à même d'indiquer les conditions de son propre savoir, c'est-à-dire d'en penser le statut. Nous sommes donc ici très loin du traditionnel mouvement de retour sur soi par lequel un sujet se prenant lui-même comme objet du savoir se dit capable de penser ses propres opérations. Avant que de montrer comment cette définition de la réflexion se retrouve inchangée dans la *WL* de 1804, il convient de déterminer plus avant cette définition telle que la délivre l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*.

LA RÉFLEXION COMME SAVOIR DU SAVOIR : LA PROBLÉMATIQUE MÉTACOGNITIVE

Fichte, conscient du caractère inédit de sa définition, anticipe une objection possible des kantiens "orthodoxes"[1]. Ces derniers ne seront-ils pas enclins à soupçonner de dogmatisme la question « où ? », notamment en ses dernières formulations[2] qui, à première lecture, paraissent traduire une

1. C'est ainsi que Fichte qualifie toujours les disciples de Kant qui répètent « à la lettre » le criticisme.
2. « On ne voit pas dans cette démarche comment s'engendre l'objet lui-même; car quand on accorderait au philosophe critique ses postulats indémontrés, ceux-ci n'expliqueraient rien de plus que la manière d'être et le rapport des choses; que par exemple la chose est dans l'espace, qu'elle se manifeste dans le temps, que ses accidents doivent être référés à quelque

demande de fondement métaphysique, exiger une instance suprême à partir de laquelle pourrait se déduire l'ensemble de l'expérience ? Telle est, par-delà les contemporains de Fichte, la manière dont bon nombre de commentateurs ultérieurs de Kant ont interprété les exigences des post-kantiens. C'est ainsi que J. Rivelaygue, par exemple, écrit : « Kant ne veut pas rechercher pourquoi nous avons douze catégories et deux intuitions. Il n'empêche que les post-kantiens y verront une insuffisance »[1]. Interprétée de la sorte, cette exigence préluderait à ce qu'il est convenu d'appeler le « tournant dogmatique » du post-kantisme, lequel renouerait, contre Kant, avec la traditionnelle interrogation sur la provenance ou l'origine métaphysique de nos concepts. Or, ce texte comprend tous les éléments pour répondre à cette objection erronée.

Tout d'abord, Fichte attire clairement l'attention sur la spécificité de sa question : « le philosophe critique dit qu'il en est bien ainsi », mais « en vertu de sa méthode, il ne peut qu'assurer qu'il en est bien ainsi ; et c'est vraiment un mystère s'il le sait de savoir d'où il le sait »[2]. La demande porte ici explicitement sur la nature du savoir de Kant non sur l'origine de la matière. Il ne s'agit pas d'exiger que soit rendue raison d'un fait (la provenance, *in re*, de la matière, des catégories, de l'intuition), mais de demander que soit justifié le discours qui prétend dire le fait. La problématique n'est donc nullement ontologique mais, au sens strictement étymologique, épistémologique (science de la science). Ce caractère épistémologique Fichte n'a eu de cesse que d'y insister qui, de 1793 à 1813, met en garde contre toute interprétation ontologique de sa doctrine : « La *WL* n'a rien à voir avec l'être, elle n'est pas une doctrine de l'être [...]. Dans la mesure où la *WL* comprend qu'elle ne peut avoir pour objet que le seul savoir, c'est-à-dire qu'elle est doctrine du savoir, qu'elle laisse de côté l'être et dans la mesure où elle reconnaît qu'il ne peut y avoir de doctrine de l'être, dans cette mesure même, elle est idéalisme transcendantal, c'est-à-dire exclusion absolue de l'être par l'attention portée à elle-même [...] celui qui affirme : il n'y a pas de doctrine de l'être, l'unique doctrine et science absolue à être possible est la science du savoir, celui-là est un idéaliste transcendantal puisqu'il reconnaît que le savoir est ce qu'il y a de plus haut comme objet du savoir »[3]. Loin de questionner la chose même, son origine ou son

chose de substantiel, etc. Mais d'où vient ce qui possède ces rapports et ces manières d'être ; d'où vient la matière qui reçoit ces formes ? » (*op. cit.*, p. 115).

1. *Op. cit.*, p. 131.
2. *Ibid.*, p. 115.
3. *WL* de 1813, p. 4.

fondement, Fichte s'enquiert de la provenance d'un savoir ; il s'agit bien « si le philosophe le sait, de savoir d'où il le sait ».

En outre, Fichte précise le niveau auquel doit s'entendre sa question. En effet, en matière d'interrogation sur la connaissance, deux niveaux doivent être distingués. Le premier vise à déterminer la nature de nos connaissances : sont-elles *a priori* ou *a posteriori* innées ou intégralement dépendantes de l'expérience[1] ? Dire que nos connaissances ne se fondent que sur, par et dans l'expérience revient à soutenir l'empirisme lockien alors que prétendre qu'il existe des connaissances qui en sont entièrement indépendantes, c'est s'inscrire dans le courant rationaliste qu'illustrent, sous des modalités différentes, aussi bien Descartes que Kant. Ces thèses, pour différentes qu'elles soient, ne se situent pas moins à l'intérieur d'une même problématique : la définition de la nature de nos connaissances. Or, et c'est là ce qui importe, le problème de Fichte ne consiste pas prioritairement à se situer au sein de ce débat. Sa question ne concerne plus l'existence ou non de connaissance *a priori*, mais porte sur la possibilité du savoir (*Wissenschaft*) de ces connaissances (*Erkenntnis*). Ce deuxième niveau de questionnement, relatif à la connaissance des connaissances, se distingue du premier par son caractère métacognitif ; il ne s'agit plus d'interroger la structure de notre appareil cognitif (intuition, concept) mais de penser la possibilité du type de savoir susceptible de déterminer cette structure. En ce sens, il semble licite de dire que la question fichtéenne est à la question épistémologique classique (nature de nos connaissances) ce que la question du langage est à l'interrogation sur la possibilité d'un métalangage. Demander comment le langage fonctionne (par exemple comment il dit le réel), ce n'est pas s'interroger sur la possibilité d'un langage à décrire la structure même du langage.

Sans doute est-ce pour n'avoir pas perçu cette différence de niveaux que bon nombre de contemporains – comme de commentateurs ultérieurs – ont pensé l'entreprise fichtéenne sur le modèle du dogmatisme pré-critique. Ils ont, en fait, pris pour un langage ce qui se donnait explicitement comme une interrogation sur la possibilité d'un métalangage. La répétition lancinante de l'injonction « d'où le sait-il ? » a pour but de faire saillir la différence entre ces deux questions : « comment connaissons-nous ? » et « comment savons-nous que nous savons ? ». Si, comme le veut Kant, certains éléments de notre connaissance sont *a priori*, il s'agit de savoir par quel type de

1. Nous ne donnons évidemment pas ces deux formulations pour équivalentes ; la première tient compte de la révolution copernicienne, la seconde renvoie à l'opposition plus classique entre cartésiens et empiristes.

savoir il est possible d'en déterminer la nature. Ces éléments deviennent-ils, pour le savoir du philosophe, des faits? Si c'est le cas, quel est le statut de ces faits sachant que, dans la théorie kantienne, les faits ne peuvent être connus à partir de concepts, sachant, en outre, que Kant récuse tout recours à une observation interne? Sinon, quel est, au sein du criticisme, le statut d'un savoir qui ne s'appuierait pas sur des faits? Autant de questions qui expliquent l'allure d'hyper-épistémologie ou d'épistémologie au carré que prend la doctrine de la science à laquelle il incombe désormais de penser comment nous savons que nous savons.

Enfin, ce texte non seulement expose la nature puis le niveau de la question posée, mais encore décompose avec précision le type de contre-sens susceptible de présider à sa lecture. Un « tel idéalisme indémontré et indémontrable » n'a, dit Fichte, « d'autre arme contre le dogmatisme que l'affirmation qu'il a raison; et contre le criticisme suprême et achevé, rien d'autre qu'une colère impuissante, l'affirmation qu'on ne peut aller plus loin, l'allégation qu'au-delà de lui, il n'existe plus aucun sol, et qu'à partir de là on lui devient incompréhensible et ainsi de suite ».

Toujours enclins à penser que la dénonciation des insuffisances du criticisme est le signe d'une transgression de la finitude (« au-delà de Kant, il n'existe plus aucun sol »), les kantiens "orthodoxes" interprètent la demande de Fichte comme l'exigence d'une description de la manière dont se manifestent, au sujet philosophant, les procédures (intuition, catégories) dont parlent les *Critique*. Ce faisant, ils ont beau jeu de dénoncer la position transcendante que pareille mise en demeure appelle. Quel œil, en effet, faudrait-il posséder pour avoir accès à ces instances? Mais, leur rétorque Fichte, il n'est nullement question de se mettre en quête d'un « œil extérieur » qui assisterait à la genèse des fonctions de la pensée et les transformerait en espèces d'objets observables dont les propriétés apparaîtraient du fait de l'observation. Il est simplement requis de justifier la prétention au savoir qu'impliquent des assertions selon lesquelles nous avons douze catégories, deux intuitions, etc. Si cette exigence n'est pas honorée, alors les propositions de Kant ne sont rien d'autre que des préjugés sans fondement; la thèse de la finitude, le refuge de l'ignorance; le criticisme, un dogmatisme.

Loin de toute position de surplomb transcendant, le point de vue de la réflexion, comme question métacognitive, abandonne toute thématique de la vision, de l'introspection, de l'observation pour devenir synonyme des procédures de justification du savoir. Mais, demandera-t-on, comment précisément rendre compte de son propre savoir? S'il ne s'agit pas d'adopter une position impossible, extérieure et transcendante, comment Fichte peut-il répondre à la question « d'où le savez-vous »?

DU « RETOUR SUR » À L'AUTO-APPLICATION DE LA PROPOSITION À ELLE-MÊME

Épitomé du déplacement induit dans la notion de la réflexion, la question « d'où le sait-il? » est une mise en demeure pour tout philosophe de rendre compte des conditions de son propre discours. Le philosophe, ici en l'occurrence Kant, doit montrer : « d'où il parle » et « d'où il sait ». Une lecture anachronique pourrait comprendre cette question comme une injonction à interroger le contexte extérieur de l'œuvre, à la manière dont les psychanalystes, entendant un énoncé quelconque, visent à l'assigner à autre chose que lui-même (l'inconscient, la vie singulière, les traumatismes particuliers de chacun); à la manière, encore, dont un sociologue pourrait dire que Kant parle d'un lieu qui est celui de la bourgeoisie triomphante au moment de la Révolution française; à la manière, enfin, dont un philosophe analytique, tel Austin, pourrait comprendre le « lieu de l'énonciation » comme la prise en compte d'un contexte extérieur, contingent et ponctuel. Or, à l'inverse de tous ces cas, la question fichtéenne "où" ne se conçoit pas comme un renvoi vers un contexte extérieur à l'énoncé mais vise à opérer un retour sur l'énoncé lui-même. C'est là ce que marque sans ambiguïté le redoublement du terme "savoir" dans l'expression « s'il le sait de savoir d'où il le sait ». Est ainsi requise non pas l'indication d'une référence *ad extra* mais d'une référence de la proposition à elle-même. Dire que nous avons douze catégories, c'est en même temps et sous le même rapport pouvoir prendre en compte les conditions de validité de cet énoncé lui-même et pouvoir exhiber ces conditions en même temps que l'on produit l'énoncé. La question « où? » induit donc un retour sur l'énoncé lui-même et non une interrogation sur son lieu extérieur d'émergence. Le lien de cette question avec le défi sceptique est évident. En effet, on se souvient que, pour Enésidème, Kant donnait une définition de la validité qui, ne pouvant s'appliquer à elle-même, s'invalidait dès lors qu'elle était produite. Fichte prend acte de cette faille du système et exige que tout philosophe soit capable de montrer « d'où il sait ce qu'il sait ». Si, de l'ancienne définition de la réflexion, Fichte conserve une certaine idée de "redoublement", ce redoublement ne signifie plus le renvoi à un X préexistant, mais signe la possibilité d'une auto-inclusion ou d'une auto-application de la proposition à elle-même. Faire retour sur la proposition énoncée signifie donc que le philosophe peut, à tout moment, dire "d'où" il sait et comment il le sait. Si le philosophe ne peut faire retour sur son énoncé pour en établir les conditions de validité, alors ses propositions, telles celles du kantisme, demeurent « indémontrées et indémontrables ».

Ainsi, la question « d'où le sait-il ? » n'engage pas une recherche sur la provenance extérieure et contingente de la proposition, mais commande une mise en question du statut de la proposition elle-même. Dans ce cadre, « faire retour sur » revient à montrer que la proposition ne s'invalide pas du fait même d'être prononcée, comme c'était le cas de la définition kantienne de la validité. Penser le savoir du savoir requiert donc d'aborder frontalement cette question inédite au regard de la tradition : « comment savons-nous que nous savons ? », ou, pour le dire autrement, « comment le philosophe peut-il dire ce qu'il dit ? ». C'est cette dernière formulation que privilégie la *WL* de 1804 : « Il faut que l'on étudie Kant non comme l'ont fait tous les kantiens sans exception en collant à la lettre [...] mais en s'élevant de ce qu'il dit réellement à ce qu'il ne dit pas mais qu'il devrait présupposer pour pouvoir dire ce qu'il dit »[1].

L'exclamation de 1797 (« d'où le sait-il ») se spécifie en 1804 comme mise en lumière des présupposés implicitement acceptés par le philosophe « pour pouvoir dire ce qu'il dit ». Par cette phrase, Fichte reprend clairement le modèle de la réflexion tel que nous en avons tracé les caractéristiques : réfléchir, c'est interroger la prétention à la validité d'une proposition et rendre explicites les présupposés requis pour que cette prétention puisse être assumée ; mais plus précisément encore, Fichte porte ici à son faîte le bouleversement accompli dans les œuvres antérieures : non seulement la réflexion n'est plus retour sur un X préexistant mais une interrogation du statut du discours du philosophe, non seulement elle n'est plus observation mais application de la proposition à elle-même, mais encore elle se définira comme mise en œuvre d'une certaine forme d'argumentation. Tel est le dernier trait qui marque la révolution accomplie.

DE LA RÉFLEXION-DESCRIPTION À LA RÉFLEXION-ARGUMENTATION

Le processus argumentatif par lequel « il faut remonter de ce que [le philosophe] dit à ce qu'il ne dit pas mais devrait présupposer pour pouvoir dire ce qu'il dit » consiste à restituer les conditions à partir desquelles une proposition – ou une série de propositions – acquiert signification, cohérence et consistance. De fait, dans toute proposition, y compris du langage ordinaire, il est loisible de remonter aux réquisits qui rendent cette proposition intelligible. Ainsi, lorsque nous mettons en relation deux

1. *Op. cit.*, p. 34.

choses, nous présupposons des conditions que nous n'énonçons pas explicitement et qui, pourtant, sont intrinsèquement liées à notre assertion, comme par exemple qu'il existe une raison valable de mettre ces deux notions en relation ; ainsi ne viendrait-il à l'idée de personne de mettre en relation des termes tels que « racine de deux » et "Pégase" ou "parapluie" et « table à repasser » car chacun admet tacitement que ces termes sont sans commune mesure ; il serait, dès lors, dépourvu de pertinence de les juxtaposer sans fournir de justification. Chaque proposition renvoie en fait à un réseau d'énoncés implicites, conditions de sa consistance. Ce sont ces propositions tacitement présupposées « pour pouvoir dire ce que l'on dit » que Fichte entend dévoiler de façon méthodique en tout système philosophique, le sien comme celui de ses adversaires. Que nos propositions renvoient à un ensemble d'énoncés implicites ne signifie pourtant pas que ces derniers soient inconscients, dissimulés ou sciemment passés sous silence. « Remonter à ce qu'il ne dit pas » ne participe assurément pas d'une pratique du soupçon telle qu'elle a pu, plus tard, être déployée par Freud ou Nietzsche ! Le procédé thématisé par Fichte consiste simplement à mettre en lumière les présupposés nécessairement liés à telle ou telle proposition ou série de propositions. *Réfléchir consiste donc à dégager les attendus intrinsèquement et implicitement attachés à une assertion.*

Cette pratique argumentative conçue comme une désimplication de ce qui est contenu dans « ce que l'on dit », Fichte tout au long de son œuvre en fournira de multiples exemples. Ainsi, immédiatement après avoir défini, dans la *WL* de 1804, la manière dont il convenait de lire les philosophes en explicitant leurs présupposés, il en propose cette illustration :

> Dans la *Critique de la raison pure*, l'absolu (=X) était pour Kant *l'expérience sensible* et ce qu'il dit des idées, du monde supérieur et purement spirituel n'est vraiment pas très engageant. On pourrait conclure d'écrits antérieurs et de quelques signes esquissés dans cette *Critique* même que, dans son esprit, il ne fallait néanmoins pas s'en tenir là ; mais je pourrais me faire fort de démontrer que ces signes ne sont qu'une inconséquence de plus ; puisqu'en développant logiquement les principes qui y sont établis, le monde suprasensible devait logiquement disparaître et que ne restait comme seul noumène que le "est" à réaliser dans l'empirie, ce "est" dont il avait d'ailleurs une notion tout à fait exacte et non le concept de Locke que ces disciples lui ont faussement prêté. La haute moralité intérieure de l'homme corrigea le philosophe et parut la *Critique de la raison pratique*. En elle, le moi considéré comme un en-soi se manifestait à travers le concept immanent et catégorique, ce qu'il ne pouvait jamais être dans la *Critique de la raison pure* où il est tout entier soutenu et porté par le *est* empirique. Et nous obtenons le deuxième absolu le monde moral=Z. Les phénomènes de l'esprit humain, indéniablement présents dans l'examen

de soi, n'étaient pas encore tous expliqués; restait encore l'intuition du beau, du sublime, de la finalité qui ne sont manifestement pas des connaissances théoriques ou des concepts moraux : et parut la *Critique du jugement* et son introduction, qui est le passage le plus important de ce livre très important, reconnaissait que le monde sensible et suprasensible devaient, en dépit de tout, se trouver liés en une racine commune mais complètement insondable; cette racine serait le troisième absolu = Y. Je dis un *troisième*, séparé des deux absolus complémentaires et subsistant pour lui-même, quoiqu'il signifie la cohésion de deux termes complémentaires, et en disant cela je ne fais pas tort à Kant. Car si cet Y est inconnaissable, il se peut qu'il *contienne* la cohésion : moi du moins, je ne puis le pénétrer comme tel ni comprendre médiatement les deux termes complémentaires comme procédant de lui. Si je dois les saisir, je dois précisément les saisir immédiatement donc absolument et je reste toujours divisé comme précédemment en trois absolus. Kant n'a donc nullement amélioré, par un dernier coup décisif donné à son système, le point sur lequel porte notre accusation, mais il n'a fait que l'avouer franchement et le dévoiler lui-même[1].

Ce texte est d'autant plus emblématique qu'il est susceptible de deux lectures opposées selon que l'on s'attarde à son contenu apparent ou à son argumentation. En effet, Fichte paraît, à première vue, reprocher à Kant de n'avoir pas révélé l'unique fondement à partir duquel il aurait pu produire une théorie unifiée du monde sensible et intelligible. Par là, il semble exiger ce qu'un peu plus loin il nommera un « principe unique ». Ce souci d'un fondement ultime, d'un absolu unique, d'un principe exclusif a presque toujours été considéré, par les commentateurs, comme l'expression paradigmatique de la transgression des limites imposées par Kant à l'humaine raison. C'est par exemple en ces termes de transgression de la finitude radicale que C. Piché interprète ce souhait, si typiquement post-kantien, d'un unique fondement : « Kant est le philosophe de la circonspection à l'égard des fondements [...]. Les successeurs immédiats de Kant, en revanche, réclameront pour la philosophie un fondement ultime même ». Et l'interprète de préciser : « c'est dire que la stratégie de fondation du système adopté par les post-kantiens qui mise sur un point de départ doté d'une parfaite transparence nous plonge dans un univers philosophique parfaitement étranger à Kant, un univers où ne doit subsister aucune zone d'ombre. À la vigilance constante qui est inhérente au volet négatif kantien de critique, à l'humiliante discipline à laquelle se voit astreinte la raison pure,

1. *Op. cit.*, p. 36.

ils opposent le triomphalisme d'une doctrine fondée sur une évidence absolue »[1].

Ce type d'interprétation ne prend pas en compte, à notre sens, le caractère métacognitif de l'interrogation fichtéenne et esquive ce que l'on pourrait appeler la fonction "méta" du propos ici tenu. Car, enfin, quelle est l'exigence de Fichte dans ce passage si ce n'est celle de la cohérence et de la consistance des propos kantiens? Loin d'opposer à Kant un quelconque fondement "transparent" conquis dans la fulgurance d'une intuition indicible et privée, Fichte développe un raisonnement tout à fait restituable : la *Critique de la raison pure* interdit toute sortie hors de l'expérience; en effet, l'expérience (même si on refuse de la comprendre à la manière des mauvais disciples de Kant, c'est-à-dire en un sens platement empiriste) est pensée dans cette *Critique* comme un absolu, comme un principe d'intelligibilité qui ne peut être dépassé et confère sens, validité et unité au divers considéré. En conséquence, la thèse maîtresse de la *Critique de la raison pure* est l'impossibilité de transgresser les limites de l'expérience. La finitude de la raison est ainsi radicale et indépassable. Or, la *Critique de la raison pratique* postule, à l'inverse, la possibilité d'une sortie hors des cadres de l'expérience et, par suite, de l'humaine finitude. En effet, le concept de spontanéité pure transcende l'expérience et le "devoir-être" annule le caractère absolu de l'être (le "est") de la première *Critique*. C'est pourquoi, nous dit Fichte, la contradiction entre les deux *Critique* est patente en ce que toutes deux postulent des principes qui s'annulent l'un l'autre. Cet argument, loin de traduire un quelconque "triomphalisme" propre à l'idéalisme allemand, deviendra une des *crux interpretationis* du criticisme, dont, par exemple, le débat entre Cassirer et Heidegger à Davos se fait encore l'écho : Kant, dans la *Critique de la raison pratique*, admet-il la possibilité d'une sortie hors de la finitude (thèse de Cassirer) ou bien maintient-il, avec toutes les conséquences que cela entraîne sur le statut de la pratique, le caractère radical et inaugural de la finitude humaine (Heidegger)? L'argument de Fichte est donc ici de nature logique (ce que soulignent à l'envi les termes employés : "inconséquence", "logiquement"). Cette argumentation consiste précisément à « remonter de ce qu'un philosophe ne dit pas à ce qu'il devrait présupposer pour pouvoir dire ce qu'il dit ». En effet, si on « développe logiquement les principes qui sont établis dans la *Critique de la raison pure* », alors « le monde suprasensible [doit] absolument disparaître ». Tel est, de fait, le présupposé évident sur

1. *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin, 1995, p. 11, et quatrième de couverture pour la première citation.

lequel repose, outre l'esthétique et l'analytique, la dialectique transcendantale qui, sans ce postulat d'une impossibilité à dépasser l'expérience sensible, perdrait toute raison d'être. Par suite, si Kant avait été "conséquent", il n'aurait jamais dû définir comme il le fait le principe de la raison pratique. Le système pris en son ensemble est auto-contradictoire : une *Critique* invalide ce que l'autre affirme.

C'est ce type d'argumentation que Fichte applique également à la troisième *Critique* : Kant, en pensant un "passage" entre les deux mondes, postule en fait un troisième absolu, soit, comme il l'avoue lui-même, une racine commune aux deux mondes. Mais, d'une part, Kant dénie aussitôt cette assertion en prétendant inconnaissable ce passage. Or, comment peut-on poser un "lien" entre deux mondes si en même temps on affirme n'en rien savoir? Le penser comme "lien" ou comme "racine", n'est-ce pas admettre subrepticement qu'on en connaît au moins quelque chose? D'autre part, poser ce principe de la faculté de juger comme « racine commune » aux mondes pratique et théorique, c'est *eo ipso* destituer les deux autres principes de leur statut d'absolu. Est dit absolu, en effet, ce qui n'est relatif à rien d'autre et unifie une diversité donnée[1]. Or, en faisant dériver le principe de la raison pure et celui de la raison pratique d'une racine commune, Kant fait de l'expérience et de la moralité des principes relatifs et dérivés d'un principe supérieur; les différentes parties du système kantien ne se complètent donc pas, mais s'annulent. Plus encore, l'idée même de trois absolus se contredit d'elle-même. Si la première *Critique* est vraie (l'expérience est un absolu), alors la deuxième est fausse (l'expérience n'est plus le seul absolu) et si la troisième est vraie (il y a une racine commune qui unifie les deux mondes), alors ces deux mondes ne sont plus des absolus, c'est-à-dire des principes qui ne pouvaient être dépassés en une proposition supérieure.

La démonstration de Fichte consiste donc à exhiber le caractère auto-contradictoire du système kantien. Domine dans ce passage le vocabulaire de la preuve ("logiquement", "inconséquence") et non l'affirmation triomphaliste d'un absolu transparent et immédiatement accessible au philosophe. À trop vouloir opposer à chaque argument anti-kantien le *non possumus* prétendument critique, les commentateurs du criticisme finissent par faire de la finitude un interdit de penser, voire l'étendard de la haine de la raison. C'est d'ailleurs cette interprétation erronée que Fichte anticipe et déconstruit dans le passage immédiatement suivant, comme il l'avait déjà fait dans l'*Essai* :

> La maxime que Kant répète si souvent oralement et par écrit, et que ses partisans ont redite après lui en le citant, qu'il faut s'arrêter quelque part et qu'on ne peut aller plus loin, *nous la rejetons ici absolument comme une maxime de faiblesse ou de paresse, qui devrait valoir pour chacun et selon laquelle les dogmatiques pré-kantiens auraient pu aussi bien répondre à Kant qu'il faut justement s'arrêter à leur dogmatisme et qu'on ne peut aller plus loin* – cette maxime nous la rejetons absolument, dis-je. Sa propre maxime est de ne concéder absolument rien d'incompréhensible et de ne rien laisser d'incompris. Même si elle voulait concéder, comme je veux l'ajouter également pour éviter tout malentendu, quelque chose d'absolument incompréhensible, elle comprendra cet incompréhensible au moins précisément comme ce qu'il est, en tant qu'absolument incompréhensible et rien de plus; elle le comprendra donc quand même. C'est là sans doute que devrait commencer précisément la compréhension absolue[1].

Seul importe le "comprendre" qui devient le principe au-delà duquel on ne peut remonter, et, par là, l'absolu recherché. Parler d'un « comprendre absolu » n'est donc pas, dans le cadre hyper-épistémologique du fichtéanisme, penser le philosophe en lieu et place du dieu leibnizien, posant et concevant l'ensemble de la création à partir d'un unique principe ontologique, mais c'est dire que l'homme peut et doit comprendre sa propre compréhension. Ce qui doit être compris est le phénomène même de la compréhension. Comme le dira la *WL* de 1813 : « Notre première tâche est de construire l'unité décrite plus haut, l'unité du savoir ou encore du comprendre [...]. Nous devons construire l'entendement dans sa synthèse avec le contenu. Que serons-nous dans cette construction? Le comprendre du comprendre »[2]; ou encore : « Vous deviendrez vous-mêmes le comprendre du comprendre et cela dans sa forme absolue »[3].

Si nous résumons maintenant nos analyses, il est loisible d'en tirer les résultats suivants : Des *Méditations personnelles* (1793) à la *Grundlage*, de l'*Essai d'une nouvelle présentation* (1797-1798) à la *WL* de 1804 et de celle-ci à l'exposé de 1813, la doctrine de la science se donne comme ce que l'on pourrait nommer une analytique de la réflexivité. Analytique en ce

1. Telle est la manière relativement neutre dont Fichte a toujours défini l'absolu. C'est, étymologiquement, ce qui n'est pas relatif, donc ce au-delà de quoi on ne peut aller. Ce faisant, l'absolu est également le principe d'unité du divers. Voir à ce sujet le début de la *WL* de 1804. Toute philosophie cherche l'absolu dans la mesure où toute philosophie cherche un principe d'explication à une multiplicité donnée. C'est ce que fait Kant dans les *Critique*. La *Critique de la raison pure* pose bien comme "absolu" l'expérience au sens où dans cette critique l'expérience est bien ce au-delà de quoi on ne peut aller.

1. WL de 1804, trad., p. 36.
2. *WL* de 1813, p. 11.
3. *Ibid.*, p. 14.

qu'il s'agit de décomposer les éléments et les principes sans lesquels une réflexion ne peut être pensée; réflexivité en ce qui doit être pensé n'est pas le comprendre de l'objet (ce qui était le propre de l'analytique kantienne[1]) mais «le comprendre du comprendre» le «savoir du savoir»; redoublement que dit le terme même de réflexivité ou encore de réflexibilité, que préférera la *WL* de 1813 pour montrer qu'il s'agit d'une possibilité, la plus haute, de la raison humaine. Cette réflexivité – axe fondamental, structure nucléaire et motif unitaire de toutes les *doctrines de la science* – se définit par une série de traits originaux : tout d'abord, elle s'oppose à la thématique de la représentation kantienne, mais n'est pas pour autant la reprise de la réflexion telle qu'elle a pu être définie par Descartes, Locke ou Leibniz. La réflexion fichtéenne se détermine positivement comme l'interrogation sur le statut du discours du philosophe en opposition à la classique introspection psychologiste. Elle participe d'une question non pas ontologique mais épistémologique, épistémologie que nous avons caractérisée comme hyper-épistémologie ou problématique métacognitive. En outre, si la réflexion conserve une dimension de «retour sur», c'est au sens d'une auto-application de la proposition à elle-même ou du système à lui-même et non au sens d'une visée d'un X subsistant (Moi ou chose). Ce n'est donc pas par une observation ou une description interne que le philosophe peut répondre à la question posée, à savoir «comment savons-nous que nous savons?», mais par un certain mode d'argumentation. Ni introspection, ni description, la réflexion est argumentation et même, précise Fichte, dans la citation de 1804 contre le criticisme, "démonstration" et "logique". Le kantisme, par manque de réflexion, faisait preuve "d'inconséquence", laquelle se manifestait par une contradiction soit des différentes parties du système entre elles (tel est le sens de l'exemple des trois *Critiques* qui, posant trois principes incompatibles, s'annulent les unes les autres) soit comme contradiction entre la proposition et les présupposés implicites auxquels cette proposition renvoie (par exemple dénombrer trois absolus, c'est en même temps et sous le même rapport dire qu'ils ne sont pas absolus).

Cette opération de la réflexivité (comme argumentation, démonstration ou "logique") conduira au dévoilement des principes, concepts et lois inhérents au savoir du savoir. Comme toute logique, la réflexivité aura un principe premier à partir duquel seront conquises les lois plus spécifiques du raisonnement. De même que les *Analytiques* d'Aristote reposent de

1. L'«Analytique transcendantale» «expose les éléments de la connaissance pure de l'entendement et les principes sans lesquels aucun objet ne peut être pensé» (C I, I, p. 821; AK III, 82).

façon ultime sur le principe de non-contradiction et à partir de lui découvrent les différentes lois de l'argumentation, de même que la *Wissenschaftslehre* de Bolzano détermine les règles et les opérations de la logique à partir de la méthode de variation, laquelle permet de définir le jugement analytique sur d'autres bases que l'inclusion kantienne du prédicat dans le sujet, de même la *Wissenschaftslehre* de Fichte construira une "logique" ou méthode d'argumentation dont le fondement permettra, ensuite, de déployer le réseau des vérités solidaires. C'est ce principe ou fondement, que la *WL* de 1813 qualifie de «condition authentique, unique et permanente de la *WL*»[1], qu'il nous faut détailler à présent.

1. *Op. cit* p. 3. On notera le souci qu'a Fichte de montrer qu'il n'y a pas changement dans les *WL*. Le principe est dit "permanent" au sens d'inchangé, qui a toujours été donné comme le fondement de toute la démarche de la *WL*.

CHAPITRE II

L'AUTO-RÉFÉRENCE

TRANSITIVITÉ ET RÉFLEXIVITÉ

Les déplacements opérés au sein de la notion de réflexion sont considérables. Sortie du champ de l'expérience interne, détachée de l'introspection psychologique comme de toute observation de contenus psychiques, ne partant d'aucun fait (*Tatsache*) de conscience sur lequel il faudrait revenir, la réflexion semble avoir abandonné tous les traits qui, classiquement, la signalaient. Produire une analytique de la réflexivité ne signifie pas découvrir les structures de la subjectivité ni dévoiler des contenus mentaux, mais mettre au jour les lois et concepts présidant à l'effectuation de tout savoir.

La seule dimension que Fichte conserve – quoiqu'en lui faisant subir, là encore, une transformation significative – est celle de redoublement; c'est ce renvoi d'un terme à lui-même qui l'autorise à garder le terme "réflexion" ou, comme il le dit parfois, « réflexion de réflexion », de "reflexivité" ou encore de "refléxibilité", termes qui, tous, signalent la structure de relation à soi inscrite au cœur de chacune des premières propositions des *WL*: « comprendre du comprendre » (1813), « savoir du savoir » (1801 et 1804), « pensée de la pensée » (1798) ou encore "acte-action" (1794). Chaque doctrine de la science met invariablement en avant une expression qui, à l'instar de la « science de la science », indique que la science n'est pas science, comprendre ou savoir de quelque chose d'autre, mais science, comprendre ou savoir de soi. Cette caractéristique, outre qu'elle nous a permis de faire saillir la profonde continuité de l'œuvre, nous autorise également à montrer combien le fichtéanisme est une mise en accusation de

la conception habituelle du jugement ou de la proposition. Pour s'en convaincre, il n'est que de comparer la proposition fichtéenne à la typologie des jugements kantiens. En effet, à quels types de jugements appartient cette formule qui se redouble ?

En dépit du caractère apparemment tautologique de l'expression, il ne saurait s'agir d'un jugement analytique au sens kantien du terme. En effet, le jugement analytique est un jugement en lequel « le prédicat B appartient au sujet A comme quelque chose qui est contenu (de manière cachée) dans ce concept A »[1]. Par le jugement analytique : « notre connaissance n'est pas étendue, mais le concept que j'ai déjà est décomposé et m'est rendu intelligible à moi-même ». Or, tel n'est pas le cas ici puisque le terme se répète alors que dans le jugement analytique kantien le prédicat rend explicite le sujet, en le dévoilant; les jugements analytiques « ne sont pas sans conséquence ni inféconds car ils rendent clair, par explication, le prédicat qui dans le concept du sujet demeurait non développé »[2]. S'agit-il, dès lors, d'un jugement purement "identique" qui, « sans utilité ni usage (ainsi l'homme est homme) »[3], est une pure répétition « que l'on nomme vide »[4], en ce que, à la différence des jugements précédents, il ne dévoile ni n'explicite rien ? Le prétendre, comme au demeurant le fera Kant dans sa condamnation du point de départ fichtéen, serait faire fi de la réponse fichtéenne qui montre que la structure de cette proposition n'est pas de répétition du terme, mais de relation d'un terme à lui-même.

Faut-il affirmer, dès lors, que cette formule fichtéenne peut se penser à partir du jugement synthétique kantien, qu'il soit *a priori* ou *a posteriori* ? Assurément non, puisque le jugement synthétique se définit comme « le moment où B est entièrement hors du concept A, bien qu'en connexion avec lui »[5]. Dans la formule fichtéenne, la relation n'est pas une relation d'extériorité qui suppose la mise en rapport de deux termes hétérogènes. Par suite, la première proposition des différentes *Doctrines de la science* se donne d'emblée comme la revendication d'un certain type de proposition qui dépasse la typologie kantienne et ses exclusives (un jugement est soit analytique soit synthétique). C'est au demeurant ce que Fichte signale quand, au terme kantien "jugement", il préfère significativement, dans toutes les *Doctrines de la science*, le terme "proposition".

1. C 1, introduction IV, p. 765; AK III, 33.
2. *Logique*, § 57, AK IX, 111.
3. *Ibid.*
4. *Les Progrès de la métaphysique depuis Wolff et Leibniz* (*Œuvres philosophiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, t. III, 1986, p. 1269); AK XX, 7, 322.
5. C 1, p. 765.

Ainsi, à la différence du jugement kantien qui, synthétique ou analytique, a pour but de préciser le prédicat qui détermine le sujet, dans le principe fichtéen le sujet est l'objet, l'objet le sujet. Le second terme n'explicite pas le premier, mais y retourne. Or, renvoyer à soi s'oppose traditionnellement à l'acte de renvoyer à quelque chose d'autre; à la dimension classiquement transitive du jugement (renvoi ou référence à quelque chose de différent) se substitut ici la dimension réflexive de la proposition (renvoi à soi comme auto-référence).

Par ce geste, instauration de toutes les *Doctrines de la science*, la classique transitivité du jugement est mise en suspens. Il s'agit par là de signaler que si le jugement doit, certes, dire quelque chose de quelque chose, il doit également se dire lui-même comme jugement ou comme proposition. Tel le signe dans la logique de Port-Royal, la science est transitive (science de quelque chose) mais aussi réflexive (elle doit se dire elle-même comme science); elle est référence et "transparence" (elle dit l'objet et son dire s'efface devant l'objet dit) en même temps qu'auto-référence et "opacité" (elle se dit elle-même comme dire[1]). Mais l'analogie avec la structure du signe de Port-Royal s'arrête là, car il ne s'agit pas pour Fichte de dénier cette réflexivité, de la stigmatiser comme parasitant la transparence de la proposition scientifique, comme "opacifiant" la fonction naturellement transitive du jugement, ce qui sera la tentation d'une grande partie de la tradition philosophique tant antérieure que postérieure à la *WL*[2]. La réflexivité est condition première de la scientificité. Nier cette réflexivité et ne s'attacher, dans la proposition, qu'à sa classique fonction de renvoi à quelque chose d'extérieur, c'est condamner la série des propositions d'un système à l'incohérence et la contradiction. Ainsi, Kant produit une définition de la vérité (comme liaison d'un concept et d'une intuition) qui n'englobe pas ses propres énoncés philosophiques mais les exclut. Le discours kantien dit quelque chose sur la vérité, mais est incapable de se dire comme vérité. Pis encore, définissant la vérité, il se signale en même temps et sous le même rapport comme discours faux. C'est pourquoi, en philosophie, il ne s'agit pas seulement de dire quelque chose de quelque chose mais d'avérer ses propres propositions. Le criticisme, comme tant

1. Nous reprenons ces analyses sur la transparence et l'opacité du signe dans la logique de Port-Royal, et au-delà dans toute la pensée classique, à la fois à F. Récanati dans *La Transparence et l'énonciation*, Paris, Seuil, 1979, et à L. Marin dans, entre autres, *De la représentation*, « EHESS », Paris, Seuil/Gallimard, 1994.
2. C'est cette « phobie de la réflexivité » que relève Récanati et qu'analyse longuement L. Marin. Sur la réflexivité dans l'œuvre de L. Marin, voir notre article « L. Marin et le concept de représentation », Presses de l'EHESS, 2004.

d'autres philosophies, s'est fourvoyé dans la mise en œuvre d'une fondation qui s'excepte d'elle-même, qui s'exclut du champ des vérités qu'il prétend poser. La première proposition de chaque *WL* a précisément pour finalité d'attirer l'attention sur la nécessité pour tout savoir de se dire comme savoir, pour toute proposition fondamentale de s'englober elle-même, de s'appliquer à elle-même. Fichte thématise sous le nom de réflexion ou réflexivité ce qu'on appellera plus tard des jugements auto-référentiels : certaines propositions doivent s'inclure dans leur propre étendue ; le philosophe, qui par ses énoncés prétend à la vérité ou à la scientificité de ce qu'il dit, doit penser un mode de relation particulier : relation de soi à soi, relation d'une proposition à elle-même, d'une classe à elle-même, d'un système à lui-même ; en un mot, le philosophe doit penser l'auto-référence et non plus, seulement et exclusivement, la référence.

Cette auto-référence, Fichte l'exprimera toujours de la même façon, à savoir comme accord, non-contradiction ou identité ; néanmoins, cette identité, ou non-contradiction, ne ressortit nullement de la logique formelle que Kant jugeait achevée avec Aristote, ni encore moins de la logique transcendantale.

L'AUTO-RÉFÉRENCE COMME IDENTITÉ DU "TUN" ET DU "SAGEN", ACCORD DU "FAIRE" ET DU "DIRE"

La *WL* de 1804 parvient, avec la conférence 19, à ce que Fichte nomme un « résultat fixe »[1]. Les conférences immédiatement précédentes (16 à 18) avaient en fait pour dessein de déconstruire les erreurs des systèmes précédents (lesquels, regroupés sous les rubriques générales de réalisme et d'idéalisme, sont presque tous passés en revue). Ces systèmes philosophiques ont tous pour point commun d'être des « savoirs dérivés et non savoir du savoir »[2].

> Je dis qu'il y a, dans tout savoir dérivé ou dans tout phénomène, une contradiction pure et absolue entre le faire et le dire : *propositio facto contraria*. C'est sur ce point – notons-le en passant – que devait précisément se fonder un scepticisme conséquent que j'ai eu l'occasion d'évoquer plus haut et c'est à ce propos qu'il doit nous amener à mettre en avant cette contradiction irréductible au niveau de la simple conscience. C'est précisément sur ce point que se fonde la réfutation très adroite qui consiste

1. *Op. cit.*, p. 185.
2. *Ibid.*

> à rejeter et présenter comme incomplets – ce qui n'est même pas l'occasion pour ces auteurs de s'amender eux-mêmes – tous les systèmes qui ne s'élèvent pas jusqu'à la pure raison : on leur démontre *la contradiction entre ce qu'ils disent de leur principe et ce qu'ils font*. C'est ainsi que nous avons procédé avec tous les systèmes envisagés et hier encore avec celui de Jacobi) [...][1].

Et il conclut : « La raison absolue se distinguera de ce savoir relatif en ce qu'en elle est exprimée ce qu'elle fait et elle fait ce qui est exprimé, dans une indifférence absolument qualitative [...] », alors que, au contraire, « une contradiction entre le dire et le faire réside en tout savoir dérivé »[2].

Texte assurément d'une grande clarté qui condense le parcours de toute *WL* et constitue le noyau nucléaire de l'ensemble de l'œuvre. Tout d'abord, les termes qui caractérisent le premier principe (« résultat fixe » et « raison absolue ») ôtent toute ambiguïté à la "nature" de l'absolu fichtéen. L'absolu, loin d'être, comme le voulait C. Piché, une entité transcendante conquise par une intuition indicible, se définit comme un principe argumentatif d'une extrême précision, à savoir comme « identité entre le dire et le faire ». Ensuite, on retrouve la référence extrêmement significative au « scepticisme conséquent ». C'est au moment où l'on parvient à ce « résultat fixe » qu'est « l'identité du dire et du faire », que l'argument sceptique contre les philosophies – et notamment kantienne – est enfin dépassé. Cette remarque confirme ce que nous avons souligné antérieurement, à savoir l'importance décisive du scepticisme dans l'élaboration du modèle fichtéen de la réflexion. La *WL* de 1804 fait ici écho aux multiples renvois au scepticisme déjà soulignés. Le scepticisme apparaît toujours au même point névralgique : lorsqu'il est question du principe des principes, de l'auto-fondation du système.

De surcroît, le « savoir dérivé » est précisément défini comme l'attitude qui consiste à objectiver ce dont on parle (à la manière de « la conscience commune ») et à penser tout énoncé comme transitif. La philosophie dit quelque chose de quelque chose, renvoie à un référent extérieur (âme, monde, Dieu, substance, sujet, être, existence, ou toutes autres hypostases qu'on se plaira à imaginer) et devient donc littéralement "dérivé" d'un principe antérieur et extérieur. Tous ces « savoirs dérivés » transgressent le principe suprême de la réflexivité. Telle la « conscience ordinaire », le philosophe traditionnel ne peut ou ne veut, par retour sur ses propres

1. *Ibid.*, p. 186.
2. *Ibid.*, p. 187.

propos, en interroger le statut et en déceler, dès lors, « l'irréductible contradiction ».

À tous ces points, déjà analysés antérieurement et que concentre ce passage de la *WL* de 1804, s'en ajoute un dernier, évidemment le plus important, à savoir la nature de la contradiction dénoncée, c'est-à-dire la claire détermination de la nature de l'identité réflexive, cœur du raisonnement fichtéen, tant comme argument contre les systèmes passés que comme principe producteur des propositions futures de la *Doctrine de la science*. Que signifie cet accord entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, cet accord avec soi-même, donné ici comme la loi suprême de la raison ?

L'expression « ce que l'on dit » renvoie au contenu d'un système philosophique, soit : l'ensemble des propositions par lesquelles un philosophe prétend dire ce qu'est la connaissance, l'homme, Dieu, la nature, l'existence, et toutes ces sortes de choses. L'expression « ce que l'on fait » recouvre l'ensemble des procédures que les philosophes mettent en œuvre, en tant que philosophes, pour pouvoir énoncer ce contenu. Par exemple, dans la *Critique de la raison pure*, le "dire" est la définition de la vérité comme liaison d'un concept et d'une intuition ; en revanche, le "faire" de Kant consiste à supposer subrepticement une autre définition de la vérité (puisque sa proposition n'est pas liaison d'un concept et d'une intuition), qui invalide le contenu de sa proposition. Ce qu'il dit (*Sagen*) n'est donc pas en accord avec ce qu'il fait (*Tun*). De même, les philosophes réalistes qui ne peuvent concevoir la relation entre un sujet et un objet autrement que comme relation mécanique entre deux termes « se contredisent à la vérité eux-mêmes [...]. Ce qu'ils disent n'est pas en accord avec ce qu'ils font, car au moment même où ils présupposent le mécanisme, ils le dépassent ; leur pensée du mécanisme est extérieure au mécanisme »[1]. C'est pourquoi, explique Fichte, ils ne peuvent « être en accord avec eux-mêmes » puisque le simple fait d'asserter ce qu'ils assertent invalide le contenu de leur assertion.

Le principe premier de la réflexivité consiste donc à s'assurer de la congruence entre le contenu de ce qui est dit et l'acte même de le dire ; il s'agit, en même temps que de prendre conscience du contenu effectif d'une proposition, de s'interroger sur les procédures d'énonciation sous-jacentes à l'énoncé ou encore, comme le disait le début de la *WL* de 1804, il s'agit de remonter à « ce qui est présupposé pour pouvoir dire ce que [l'on] dit ».

Ce principe inédit de la réflexivité, Fichte n'a cessé, tout au long de son œuvre, de l'exprimer sous de multiples formes. C'est incontestablement

1. *Essai*, p. 152 ; sur ce point voir B. Bourgeois, *L'Idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968.

cette définition qui confère unité et cohérence aux différentes versions des *WL* que, vingt ans durant, Fichte a exposées, reprises, explicitées. Il l'exprime comme « accord entre ce que l'on dit et ce que l'on fait » aussi bien dans le texte cité de la *WL* de 1804 que dans l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*. Il l'exprime encore, au sein de la *Grundlage* comme accord entre "l'effectué" et "l'effectuation"[1] ; dans ce cadre, il s'agit d'exprimer l'identité entre la relation d'un x et d'un y comme effectuée (où, dit Fichte, « on réfléchit seulement sur la possibilité des membres compris dans la relation ») et « l'effectuation de la relation elle-même », « effectuation de la relation » qui est « la réflexion du philosophe sur la modalité d'observation », soit la prise en considération du "faire" du philosophe mettant en relation deux termes. Il exprime encore le principe de la réflexivité par ce syntagme, que l'on trouve à la fin de la partie théorique de la *Grundlage* : « identité entre ce qui est expliqué et le principe d'explication »[2]. Il l'exprime aussi très souvent comme l'identité entre la forme et la matière de la proposition. Il le formule enfin, au sein de textes moins techniques, tel la *Destination du savant*, comme « non-contradiction avec soi-même »[3]. En bref, si les formulations sont multiples, l'idée demeure la même : le fondement doit être cette congruence entre l'énoncé et l'énonciation, le contenu d'une proposition et le fait de la dire, le "dire" et le "faire".

Cette identité, que la *WL* a pour but de promouvoir, est une identité que Fichte découvre et est le premier sinon à thématiser[4] du moins à poser comme principe fondateur de l'ensemble du système. Ce type de non-contradiction ou d'identité est novateur en ce sens qu'il ne s'agit ni d'une contradiction relevant de la logique formelle, ni de la contradiction physique entre deux forces antagonistes que Kant, après Newton, nommait "l'opposition", et encore moins d'une contradiction entre la proposition et

1. *OCPP*, p. 66. Sur cet accord entre "l'effectué" et "l'effectuation" et son importance capitale dans l'enchaînement des propositions de la *Grundlage*, voir notre *Critique de la représentation*.

2. *Ibid.*, p. 98.

3. *Op. cit.*, p. 39.

4. Une certaine lecture de Gamma 4 pourrait montrer qu'Aristote a recours à ce type d'argumentation pour réfuter le sophiste niant le principe de non-contradiction (principe formel). En effet, pour le nier, le sophiste serait obligé de le mettre en œuvre ; son "faire" ne serait pas « en accord avec son dire » et, comme le dit Aristote, il ne pourrait plus parler ; et il conclut : « Il est ridicule de parler avec quelqu'un qui ne peut plus rien dire ». L'argument est donc évidemment connu depuis longtemps et est une des machines à réfuter le scepticisme. L'originalité de Fichte consiste à en avoir fait le principe des principes, le fondement de tout discours philosophique qui, comme on le verra, permet de produire des énoncés nouveaux sur les problèmes classiques.

le donné qu'elle devrait traduire, contradictions auxquelles donnaient lieu chez Kant les propositions dialectiques. La contradiction dont parle Fichte est une contradiction entre l'acte de dire X et ce qui est dit de X, contradiction que nous appellerions aujourd'hui une contradiction performative au sens où, par exemple, dans la proposition « je ne parle pas », le fait de l'énonciation (*Tun* ou "effectuation", ou « forme du dire ») contredit le contenu de l'énoncé (le *Sagen* ou "l'effectué" ou la « matière de ce qui est dit »).

En faisant de ce principe le fondement du système en même temps que le modèle auquel toute proposition à venir devra se conformer[1], Fichte découvre en fait une rationalité d'un nouveau type, en ce qu'elle ne relève ni du raisonnement mathématique privilégié par Spinoza (déductibilité des propositions à partir d'un principe unique) ni du logicisme ou calcul formel cher à Leibniz ni de l'évidence cartésienne ni même de la typologie kantienne des jugements, en un mot d'aucune des différentes manières de se rapporter à un objet par le biais d'une proposition recensées dans l'histoire de la philosophie.

Ce caractère profondément novateur de la *Wissenschaftslehre*, Fichte n'a cessé de le souligner : ainsi en 1797, dans *Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, il s'exclame : « Il ne s'agit pas pour moi – je le dis sans détour – de justifier ou de compléter les concepts philosophiques en circulation, qu'ils soient anti-kantiens ou kantiens, mais il s'agit de les éradiquer totalement et de renverser tout à fait la manière de penser sur ces points de réflexion »[2]. Et au cas où son lecteur n'aurait pas suffisamment attaché d'importance à cette phrase d'ouverture par laquelle il entend dire que son projet n'est ni d'appliquer ni d'éclairer une quelconque philosophie passée, fût-elle kantienne, il précise un peu plus loin : « La signification et la structure de la doctrine de la science sont totalement différentes de la signification et de la structure des systèmes philosophiques jusqu'à présent en usage »[3]. C'est cette même revendication de rupture radicale que proclame la *WL* de 1804 puisque, par elle, « nous sommes plongés dans le monde absolument nouveau et spécifique »[4]. C'est

1. Nous verrons par la suite que cette première proposition comme savoir du savoir, se précisant en congruence entre l'énoncé (l'effectué) et l'énonciation (l'effectuation), est une finalité à atteindre, une tâche à accomplir et non une première proposition au sens wolffien du terme, proposition dont le contenu nous permettrait de déduire d'autres propositions sur le modèle hypothético-déductif.
2. *Op. cit.*, trad. p. 96.
3. *Ibid.*, p. 122.
4. *Op. cit.*, p. 92.

encore cette novation, cet arrachement aux savoirs traditionnels que continuera à relever la *WL* de 1813, dès la première conférence : « Dans tous les savoirs autres que la *WL*, on se contente simplement de savoir : ce savoir est absorbé dans l'être qui se trouve devant lui. Dans la *WL*, au contraire, un savoir nouveau devra s'élever au-delà de ce savoir absorbé en lui-même, un savoir nouveau pour lequel deviendra su et objet ce qui auparavant était ultime et suprême savoir, sujet. C'est là ce qui est contenu dans l'affirmation d'une *WL*; qu'elle existe signifie que tout savoir peut à son tour devenir su, dans un savoir nouveau »[1]. Et de commenter un peu plus loin : « Portons notre attention sur l'idée de la *WL* comme idée d'un savoir nouveau »[2]. Alors, en quoi ce principe, somme toute relativement simple en sa formulation – accord du faire et du dire du philosophe –, est-il de nature à bouleverser « la signification des concepts philosophiques jusqu'à présent en usage », en quoi est-il susceptible de faire émerger un nouveau type de savoir, une nouvelle forme de rationalité ?

UNE AUTRE DÉFINITION DE LA RATIONALITÉ

Tout d'abord, ce fondement de la réflexivité produit un clair déplacement dans la définition de la vérité. La vérité n'est plus adéquation entre les propositions et les choses, mais devient l'accord entre le contenu et la forme d'une proposition, seul véritablement susceptible de dire l'adéquation de la raison à elle-même. Par ce principe premier, Fichte dispose d'un critère opératoire pour distinguer le vrai du faux en philosophie. Sera fausse toute proposition, erroné tout système, contrevenant à l'adéquation nécessaire entre le dire et le faire, entre le contenu d'un système philosophique et le fait d'énoncer ce contenu. Nous saisissons ici l'ampleur de la différence entre la définition de la vérité chez Kant, et la définition de la vérité chez Fichte. Si la raison est condamnée, chez Kant, à se perdre en des antinomies sans fin, c'est parce qu'elle utilise des concepts alors qu'aucune intuition n'est donnée. En revanche, chez Fichte, la plus grande contradiction de la raison est la contradiction performative : il ne s'agit pas prioritairement de savoir si nos concepts s'appliquent ou non à un donné intuitif, mais il s'agit de façon ultime de savoir si nous pouvons, en tant que philosophe, articuler le contenu de nos énoncés à leur statut. Ainsi, si je pose la

1. p. 4.
2. *Ibid.*, p. 5.

proposition suivante : l'origine de la conscience de soi, c'est l'être, Dieu, la nature, le langage ou la volonté de puissance, le travail du philosophe devra consister également à indiquer comment cette énonciation est aussi le fait de l'être, du langage ou de la volonté de puissance, sans quoi il n'y aura pas adéquation entre ce qu'il dit et ce qu'il fait, il y aura bien, comme le dit la *WL* de 1804 « une contradiction entre ce qu'ils disent de leur principe et ce qu'ils font ». En ce sens, cette loi de la réflexion promeut la philosophie au rang de science et répond à la prétention, souvent affichée par Fichte, de produire « une science qui égalera en évidence la géométrie ». Encore convient-il de bien comprendre cette exigence : il ne s'agit pas de calquer les procédures de la philosophie sur les mathématiques. Le mode de rationalité mis en œuvre dans les deux disciplines n'est pas le même. La géométrie construit des figures, et cette construction effectuée, elle les analyse. La philosophie n'est pas la visée d'un objet extérieur, visée qui s'accomplirait dans la délimitation de représentations puisque sa vérité naît de la conformité entre le contenu du dire et l'acte de dire.

Dépassant la traditionnelle définition de la vérité, cette loi de la réflexion bouleverse également la notion philosophique, canonique s'il en fut, d'identité. L'identité que produit la philosophie de Fichte n'est ni l'identité logique, la loi suprême de la logique formelle, ni l'identité entre la proposition et l'objet extérieur, identité que doit viser le physicien, mais elle est identité entre « ce que l'on dit » et « ce qui est présupposé pour pouvoir dire ce que l'on dit », entre le dire et le dit, entre ce que Searle, beaucoup plus tard, appellera le contenu propositionnel et la force illocutoire, *Sagen* et *Tun*, dire et faire. C'est ce type d'identité qui, loi suprême de la réflexivité, est le « fondement authentique, unique et permanent » de toutes les *WL*.

L'ensemble du système, la totalité des propositions acceptées devront donc se conformer à cette loi de la réflexion. Retenir au sein du système telle ou telle proposition plus particulière sera avoir préalablement démontré qu'elle était indemne de toute contradiction performative. C'est ainsi que l'essentiel de la démarche réfutative de Fichte consiste à mettre en lumière cette contradiction dans les systèmes concurrents. La manière dont Fichte envisage les systèmes philosophiques a ceci de spécifique qu'elle ne prend jamais en compte les contenus particuliers (la connaissance est telle ou telle, Dieu a tel prédicat, l'être est x ou y) pour leur opposer d'autres contenus, mais elle s'attache à restituer le geste à partir duquel un philosophe a pu énoncer tel ou tel contenu et à montrer qu'il y a une contradiction. La question est donc : "qui" explique que la pensée est x et non pas y ? Quel est le geste ou le raisonnement requis par cette instance (*Tun*) qui énonce ces propositions dont la visée de la *WL* n'est pas directement de

discuter le contenu, mais de penser le statut ? En un mot, la question n'est pas : comment penser le rapport de la représentation à l'objet ou l'étant (l'étant précède-t-il cette représentation ou la représentation construit-elle cet étant ?), mais la question est : qui indique le rapport de la représentation à l'objet ou à l'étant et comment l'indique t-il ? C'est à partir de cette double question « qui et comment ? » que sont envisagées les contradictions propres aux différentes figures de la pensée philosophique. Pour le dire d'un exemple, soit la première proposition de l'*Éthique* de Spinoza : « J'entends par cause de soi ce dont l'essence implique l'existence ». Si on se réfère à la querelle classique des philosophes entre eux, leur polémique portera sur le contenu de la proposition : « La cause de soi est ce dont l'essence implique l'existence ». Dans ce cadre, ce qui sera discuté ou contesté, c'est ce que dit le philosophe (*Sagen*, contenu ou matière de la proposition). Or, le propre de Fichte lorsqu'il réfute les systèmes est de s'interroger sur le "j'entends", donc sur le "faire". Quelle est cette instance qui ouvre l'*Éthique* de Spinoza ? Quelles sont les procédures cognitives que recouvre le terme "entendre" (« qui et comment ? ») ? En fait, au sein même du système spinoziste, qui entend évacuer tout instance d'énonciation, se trouve d'emblée marquée la thématisation de l'acte d'énonciation du philosophe. C'est ce "faire" que Fichte souhaite mettre à jour, c'est à partir de ce "faire" qu'il veut montrer la contradiction entre ce que l'on dit et le fait de le dire. En d'autres termes, si une philosophie dans son contenu (détermination de ce qu'est la conscience de soi, la science, la vérité le savoir, la morale, etc.) fait abstraction de l'acte de le dire, elle se condamne et condamne la raison à sombrer en des contradictions dirimantes. Ainsi, si Fichte récuse la philosophie de Spinoza, ce n'est point, comme on le dit trop souvent, parce que celle-ci aurait pour conséquence de nier la possibilité de la liberté ou de la moralité mais c'est parce qu'elle est intrinsèquement fausse dans la mesure où le contenu de l'énoncé est nié par le statut de l'énonciation. Comme le rappelle[1] la *WL* de 1813 :

> L'être quel qu'il soit [...] ne peut être appréhendé par nous que comme su ; il se situe toujours dans le savoir [...]. C'est pourquoi ce n'est qu'à tort que l'on parle d'une doctrine de l'être, lorsqu'on est plus attentif à son savoir et à sa pensée. Parmi les ontologies, la plus célèbre, celle du moins qui appréhende correctement le concept de l'être, est celle de Spinoza. Mais lui non plus n'a pas été attentif à la formation de l'être, à sa pensée de cette formation. Or si cette inattention à soi se retrouve si généralement, c'est

1. Rappel en ce que Spinoza est un des exemples privilégiés de Fichte. Sur ce point, voir, dans notre présentation de l'*Essai*, l'analyse de la structure de la pensée dogmatique (p. 55).

qu'il doit y avoir une raison, dont nous rendrons compte au cours de notre recherche[1]. À l'opposé, pour ce qui est de la *WL*, l'attention au savoir ou à la conscience du savoir est la condition authentique unique et permanente[2].

« Condition authentique, unique et permanente » qui distingue la *WL* de toutes les philosophies passées en ce qu'aucune n'échappe, en fait, à cette contradiction entre le dire et le faire. En effet, outre Spinoza, cette contradiction pourrait être illustrée par des exemples multiples. Ainsi par-delà la contradiction kantienne relative à la définition de la validité, nous pouvons, également, relever dans son système, la proposition suivante : le sujet ne peut connaître au-delà de certaines limites. Dans la délimitation de ces limites, le philosophe devra être tenu de s'inscrire dans ces limites, c'est-à-dire d'expliquer comment, en tant que philosophe, il a la capacité de définir la limite. S'il ne le fait pas, il y aura une contradiction entre le contenu du discours et son statut. Il fera l'inverse de ce qu'il dit, se contredira donc lui-même. Nous pourrons donc dire que sa philosophie, sur ce point, est fausse. Il serait également loisible de prendre des exemples plus contemporains. Par exemple si, avec le positivisme logique, nous définissons la science comme ce qui est logique formellement (tautologie des propositions logiques et mathématiques) et vérifiable expérimentalement, n'est-on pas en droit de remarquer que cette proposition qui définit la science n'est pas elle-même scientifique puisqu'elle n'est ni l'expression d'une tautologie ni vérifiable expérimentalement ? De même s'il fallait remonter de ce que Rorty "dit" à ce « qu'il présuppose pour pouvoir dire ce qu'il dit », force serait d'admettre que bon nombre de propositions de *L'Homme spéculaire* tomberaient sous le coup de la contradiction entre le *Tun* et le *Sagen*. Enfin, quand bien même un philosophe se refuserait à professer un scepticisme aussi radical, et définirait, par exemple avec K. Popper, la vérité comme seulement provisoire et révisable, ne serait-on pas encore en droit de s'enquérir du statut de cette définition (est-elle elle aussi révisable et provisoire) ? En bref, les systèmes philosophiques les plus divers transgressent cette identité dont Fichte entend faire la première proposition de la philosophie. C'est donc à une véritable déconstruction des philosophies passées que procéderont toutes les *WL* sans exception. Chaque système – qu'il soit réaliste (Spinoza), empiriste (Locke), sceptique (Hume), idéaliste (Leibniz), "réalistico-idéaliste"[1] (Berkeley), semi-critique (Kant) ou encore sceptique critique (Maïmon) – transgresse à un moment ou à un autre la proposition fondatrice de la science de la science : l'identité entre le *Tun* et le *Sagen*, identité qui seule permet à la rationalité d'assumer la prétention à la vérité incluse en chacune de ses assertions.

1. Il s'agit de la « tendance à l'objectivation », tendance naturelle et qui, pour être dépassée, nécessite « l'abstraction et la réflexion très profonde » dont nous parlions au chapitre précédent.

2. *Op. cit.*, p. 3.

LA NOTION DE FONDEMENT ABSOLU

Cette explicitation permet de mieux approcher la notion de "fondement" qui, invariablement, spécifie la première proposition (Moi = Moi comme *Tathandlung*, « identité du posant et du posé », « de l'agissant et de l'agi », du « savoir et du su », « du comprendre et du compris »). Qu'est-ce donc que ce fondement absolu, proposition première et auto-fondatrice ? La réponse à cette question se fait d'autant plus instante que le concept de fondation absolue est, au moins depuis le début du XX^e^ siècle, devenu le symbole de *l'Ubris* philosophique, l'emblème de la folie métaphysique, le signe de son intrinsèque déraison. Qu'il s'agisse des commentateurs de Kant et des post-kantiens ou de philosophes contemporains tels Habermas en Allemagne ou Derrida en France, qu'il s'agisse de la « philosophie analytique » en son ensemble – de Carnap à Rorty –, l'expression « fondement absolu » (et le terme "fondationnalisme", formé à partir d'elle) est devenue le stigmate de l'absurdité de la pensée métaphysique, dont l'idéalisme allemand incarnerait l'acmé.

C'est pourquoi nous sommes sur ce point confrontés à un bien étrange paradoxe : l'analyse précise de la signification de l'expression « fondement absolu » chez Fichte montrera que sa première proposition est, en fait, une proposition minimale. Pourtant, elle est devenue, au fil des temps, l'étendard de la démesure métaphysique. Pour quelles raisons ? Quelles sont les évidences implicites, les confusions sémantiques à l'origine de pareille condamnation ? Sur quels ressorts repose l'incompréhension actuelle ?

Si nous nous situons au simple niveau du langage ordinaire, aujourd'hui largement légitimé par une certaine philosophie[2], le terme "fondement", ou

1. Nous utilisons cet oxymore dans la mesure où Berkeley, bien que catalogué comme idéaliste, est, explique Fichte, un dogmatique réaliste puisqu'il pose Dieu comme « chose en soi » ; voir, sur ce point, *Essai*, p. 111.

2. La philosophie dite du « langage ordinaire » fut inaugurée par le second Wittgenstein et Austin. Mais ce n'est pas directement à cette philosophie que nous nous référons ici, mais plutôt aux philosophes plus contemporains (nombreux aux États-Unis) qui condamnent toute

"absolu", est immédiatement pensé comme origine réelle, entité première, créatrice de la totalité des choses. En cette première acception, le fondement absolu semble avoir pour référent le Dieu de la Genèse. Sur la base de cette définition commune, on a eu tendance à considérer, par la suite, que les philosophes classiques avaient transféré les attributs habituellement dévolus à Dieu à une autre instance également signalée comme absolue (l'Ego, la nature ou plus simplement ce que Pascal appelait le « Dieu des philosophes et des savants »); c'est ainsi, pour n'en citer qu'un exemple, que, avec Descartes, l'Ego, « substance pensante, créateur tout-puissant du monde ou principe formel d'une vie purement spirituelle », serait devenu origine et instance fondatrice, absolu métaphysique, entité existante et cause d'elle-même. À cette substitution, supposée effectuée par la métaphysique classique, les défenseurs du sens commun ont, dès l'époque de Fichte[1], objecté un certain nombre d'arguments qu'il nous faut restituer pour saisir les sources du malentendu. Analyse d'autant plus nécessaire que non seulement ces défenseurs du sens sont à l'époque de Fichte surreprésentés mais encore parce que leurs arguments continuent ici et là

philosophie au nom du « sens commun », de la « conscience ordinaire » ou du langage de tous les jours.

1. Les objections faites au nom du sens commun sont, du temps de Fichte, dues aux éclectiques empiristes, par exemple Sommer ou Nicolaï. Comme nous l'avons déjà souligné dans le chapitre II de la première partie, la *Populärphilosophie*, philosophie « du sens commun » ou de « la conscience ordinaire », était dominante du temps de l'idéalisme allemand. Fichte, surtout au début de sa carrière, a tenté de répondre sérieusement à leurs objections en insistant sur la différence de registre de leurs langages et donc sur l'incommensurabilité de leurs propos. Ces philosophes se situent, dit-il, « du point de vue de la conscience ordinaire » (voir *Essai*, p. 156) et « s'appuient sur l'usage de la langue » (*ibid.*, p. 157) mais, demande Fichte, de « quel usage de la langue parle-t-il? ». S'agit-il de l'usage du paysan allemand moyen que nul n'est tenu de magnifier comme si seul le langage de tous les jours avait un sens (*quid* des mathématiques en ce cas?) ou bien, dit Fichte, « s'agit-il de l'usage philosophique? ». Néanmoins, par la suite, Fichte, fatigué par ces attaques, reposant sur de telles confusions, a fini par répondre sans aménité aux tenants du sens commun. C'est ainsi qu'il écrit: « La doctrine de la science n'est pas faite pour les cervelles d'oies, qui veut la comprendre la comprend, pour les autres j'aimerai mieux être une oie moi-même plutôt que de devoir [...] verser la sagesse à tous ces bouffons » (dans *Annales du ton philosophique*). Hegel ira dans le même sens lorsque, excédé par les appels à la « conscience ordinaire », il s'exclame: « Les Allemands protègent toujours le bon sens contre les prétendues arrogances de la philosophie. Effort vain car si la philosophie leur concédait tout, cela ne leur servirait à rien, car de bon sens ils n'en ont aucun. La philosophie ne réside pas dans la rudesse paysanne mais traite avec violence et liberté des déterminations de la culture et cela selon la vérité » (cité dans F. Rozenkranz, *Hegels Leben*, p. 540; trad. dans *Philosophie*, n° 13, 1985, p. 6). Si nous prenons, dans le corps du texte, des exemples plus contemporains pour répondre aux objections « du sens commun », c'est parce que, fondamentalement, les recours à la conscience ordinaire dans certaines philosophies anglo-saxonnes contemporaines nous semblent parfois très proches des développements de la *Populärphilosophie*.

d'être utilisés dans notre modernité contre toute forme de philosophie qui ne serait pas immédiatement le relais d'un prétendu « bon sens » mythique. Comprendre la nature de ces contresens permettra, par contraste, de mieux spécifier la signification minimale de la notion fichtéenne de "fondement".

LE MYTHE DE L'ANTÉRIORITÉ

Contre l'idée d'un fondement, les protestations du sens commun reposent sur deux sources qui vicient d'emblée l'argumentation. Tout d'abord, le sens commun prétend opposer un pur fait à une thèse philosophique qui se situe à un autre niveau que celui de la genèse psychologique, factuelle et empirique. C'est ainsi, par exemple, que, à propos de l'*Ego* cartésien, il est courant de voir les défenseurs du sens commun récuser l'affirmation d'un sujet fondateur « créateur tout-puissant », au nom de la considération de la genèse empirique de l'individu fini. Leur critique peut brutalement se résumer ainsi : pour pouvoir dire : « je suis », il faut avoir appris à parler. La compréhension des termes employés (je, être, etc.) suppose un apprentissage au sein une communauté linguistique, toujours déjà là. Par suite, ce qui est premier n'est évidemment pas le Moi mais la communauté linguistique, soit un espace intersubjectif, nécessaire à toute constitution du sujet[1]. Pour répondre à cette objection, il suffit de poser la question suivante : qui, parmi les philosophes ayant pensé le sujet comme fondement, a jamais songé à affirmer l'inverse de la prémisse que nos défenseurs du sens commun présentent comme une objection rédhibitoire à cette thèse? Que signifie, en effet, cette prémisse? Que nous avons été enfant avant que d'être homme? Sans nul doute. Mais Descartes, en écrivant les *Méditations*, n'avait guère pour but de le contester. Nous avons donc ici le prototype du débat non pertinent dans la mesure où il est

1. La critique du fondement absolu peut concerner, en fait, plusieurs instances : "Dieu", « le sujet », « la nature », etc. Nous privilégions l'exemple du sujet ici et restituons les arguments lancés à son encontre pour deux raisons : d'une part, parce que l'absurdité d'un « Ego fondement » est plus patente, pour la conscience ordinaire et la *Popular Philosophie*, que l'idée d'un Dieu "fondement"; d'autre part, parce que c'est évidemment sur le "sujet" (le Moi) que Fichte fut en butte aux attaques les plus virulentes. Outre ses contemporains, nombreux sont les commentateurs qui ont cru que Fichte, dans ce qu'ils appellent sa « première philosophie », faisait de l'Ego le fondement absolu, alors que dans sa « deuxième philosophie », il revenait à la figure plus classique d'un Dieu, fondateur des choses et de soi. En fait, et c'est ce que nous montrons tout au long de ces analyses, le fondement chez Fichte n'est ni l'Ego au sens où on l'entend habituellement, ni Dieu, ni, comme il le dira à Schelling en 1801, la nature mais un principe d'identité (accord du *Tun* et du *Sagen*).

fait fi de la visée de l'auteur et de la signification qu'il donne au terme "fondement". En un mot, la proposition qui se présente comme une objection est une proposition d'un autre niveau conceptuel. Il faut laisser ici la parole à Wittgenstein qui, pour n'être un défenseur ni de la subjectivité ni du fondationnalisme, n'en a pas moins mis en garde certains de ses collègues d'Oxford contre les objections tirées du sens commun, qu'ils opposaient à l'idéalisme : « Il n'y a pas de réponses tirées du sens commun à un problème philosophique »[1].

En outre, une autre critique, dont Nicolaï fut sans doute du temps de Fichte le plus pur représentant, fait comme si le philosophe en parlant de priorité logique prenait en fait parti sur l'antériorité historique. On confond ici l'ordre de la fondation logique et l'ordre de la genèse empirique. La confusion entre les deux ordres de signification (origine et fondation) est telle qu'on en vient à se demander comment il est possible que ces critiques reviennent, de façon récurrente, au sein des débats philosophiques. Sans aller jusqu'à la cocasse trivialité avec laquelle Wittgenstein (excédé par le manque de pertinence des réfutations de quelques-uns de ses amis empiristes) récusa leur prétendue objection, ni renouer avec la violence de la réponse de Fichte à Sommer et Nicolaï, nous pouvons tenter d'exprimer la non-pertinence du propos par une analogie. Frege, Russell, et tant d'autres s'attachent à trouver le fondement de l'arithmétique. Leurs réponses, assurément, divergent mais beaucoup considèrent comme légitime la question de savoir quel est le fondement des opérations arithmétiques. Imagine-t-on la stupéfaction que provoquerait dans un colloque de mathématiciens quiconque renverrait leurs thèses dos à dos et balaierait leurs recherches par cette seule argumentation : « Le fondement de l'arithmétique, c'est le fait d'avoir, enfant, appris à compter car pour savoir ce qu'est un nombre, il faut avoir vécu dans un espace intersubjectif (les études nombreuses et documentées du XVIII^e siècle ont apporté la preuve irréfutable que les enfants sauvages, élevés par les loups dans nos sinistres forêts, se moquaient éperdument du problème des équations du troisième degré) » ? Imagine-t-on, encore, la surprise d'un géomètre qui, voulant démontrer que la géométrie projective "fonde" la géométrie euclidienne, s'entendrait rétorquer : « Ce que vous dites est faux car Euclide est né avant Riemann » ? Imagine-t-on, enfin, qu'à la suite de la parution de l'ouvrage de Dedekind qu'ouvre cette question « qu'est ce qu'un nombre ? », paraisse une recension qui penserait faire une objection à la réponse proposée, en

1. *The Blue and Brown Books*, p. 58-59, cité dans J. Bouveresse, *Le Mythe de l'intériorité*, Paris, Minuit, 1976, p. 570.

soulignant le fait suivant : « Pour pouvoir poser cette question, Monsieur Dedekind devait avoir une pré-compréhension de ce qu'est un nombre, de ce que signifie le verbe être, une maîtrise de la formule interrogative, et par suite avoir vécu dans un espace intersubjectif minimal » ?

Or, toutes ces critiques immédiatement absurdes reposent sur les mêmes mécanismes argumentatifs que les objections que les défenseurs du sens commun font aux philosophes qui, comme Fichte, cherchent un fondement premier. Le premier exemple confond deux registres de discours. Le deuxième et troisième confondent la primauté logique et l'antériorité historique, le fondement et l'origine, l'abstraction et la narration réaliste. Ces trois exemples reposent bien sur l'incapacité à reconnaître le statut et la visée du propos critiqué. Fonder ne signifie pas nécessairement vouloir remonter à l'origine des choses créées ; la preuve en est que le fondement des *WL* est une proposition qui définit uniquement un certain type d'identité. Il s'agit d'un fondement épistémique, comparable au fondement des mathématiques – la non-contradiction logique – recherché par Russell au début du siècle dernier[1]. En bref, lorsque, au nom de la nécessaire histoire de l'individu, immergé dès son enfance dans un espace linguistique, dépendant d'une communauté de personnes, on prétend remettre en cause toute tentative de déterminer un fondement « authentique, premier et permanent », on prête au terme "fondement" des significations et des connotations qui font fi du contexte en lequel le terme s'insère.

D'autres philosophies contemporaines (assurément différentes en ce sens qu'elles refusent de magnifier le sens commun au point d'en faire le juge de toute discipline) relaient néanmoins, parfois et sous une autre forme, ce type de critique du "fondationnalisme". C'est, par exemple, au nom d'un sujet toujours et d'abord immergé dans un langage qui le précède et le façonne qu'Habermas répute impossible la possibilité de remonter à un principe premier, fondement ultime ou originaire. Pourtant, le langage (ou intersubjectivité, qui se précise en « agir communicationnel ») est subrepticement donné comme fondement au-delà duquel on ne peut aller. Par suite, Habermas, quoi qu'il en ait, tente bien d'exhiber un principe d'intelligibilité ou un groupe de principe permettant d'éclairer le "fondé" ; ce principe est donné comme la limite au-delà de laquelle on se saurait aller[2].

1. Sur la signification du "fondement" dans les *Principia*, voir F. Rivenc, *Sémantique et vérité, de Tarski à Davidson*, Paris, PUF, 1998, p. 42. Sur la comparaison entre Fichte et Russell dans la thématique du fondement, voir notre article « Auto-référence et auto-réflexion », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 2000, p. 215-236.

2. H. Schnädlbach écrit à ce propos : « L'inconditionnalité de la critique du fondationnalisme, tel est le but que s'est assigné Habermas. Il est permis de douter qu'il y soit parvenu »

DIFFÉRENCE DE REGISTRE ET NIVEAUX DE DISCOURS : POINT DE DÉPART FACTUEL ET FONDEMENT

Outre ces confusions courantes entre origine réelle et instance épistémique, il est un autre malentendu aussi grave que fréquent, qui interdit tout autant l'accès à une compréhension sereine de l'expression « fondement absolu ». Comme le remarquera Fichte lui-même, à propos de Kant, le point de départ de la réflexion de chaque philosophe n'est pas nécessairement le même; la question dont chacun part, peut, en dépit de l'unité de la discipline, se révéler différente. Or, là encore, en l'absence de définition stricte de la notion « de point de départ » ou de "donné" premier qui suscite l'interrogation, on prête à certains philosophes de l'idéalisme allemand un projet passablement insensé. De fait, ce terme « point de départ » de la philosophie peut recevoir deux significations différentes qui, pour n'être pas incompatibles, n'en appartiennent pas moins à deux registres distincts. Il y a, tout d'abord, le point de départ factuel qui motive le déploiement de la recherche d'un philosophe. Ainsi le point de départ factuel qui décida de la recherche de Russell fut la crise des mathématiques engendrée par la contradiction grave révélée en leur sein. En revanche, le fondement que trouvera Russell pour remédier à cette crise sera la tautologie des propositions logiques. Le premier point de départ ("donné" sur lequel réfléchit la philosophe, qui a suscité son inquiétude) n'est évidemment pas le même que le « point de départ » (fondement) de sa démonstration. Il faut distinguer ici l'ordre de la recherche (quelle question, quelle inquiétude, quel étonnement fut l'aiguillon de la recherche ?) et l'ordre de l'exposition (quel fondement sera trouvé pour répondre à la question posée ?). Ainsi pour Fichte, comme pour Russell, il faut distinguer le point de départ de la recherche et le commencement de l'exposition. Le point de départ de l'exposition, chez Fichte, est le premier principe comme identité du *Tun* et du *Sagen*, mais, pas plus que pour Russell, ce ne fut le point de départ de sa recherche. Pour se convaincre de l'importance de cette distinction, il n'est que de recenser brièvement quelques-uns des sens que peuvent

(*Transformation des kritischen Theorie*, Honneth et Joas, 1986, p. 15). Il convient de relever au passage un fait étonnant : ce que les « idéalistes allemands » appellent "fondement" ou "absolu" est souvent remplacé dans la philosophie contemporaine par le terme "limite". Sur ce point, voir les suggestions de G.-G. Granger, « Syntaxe, sémantique, pragmatique » dans *Épistémologie et langage*, n°3, *Revue internationale de philosophie*, 1976; notamment p. 174, lorsqu'il souligne dans la philosophie analytique le problème posé par la distinction entre « l'objet du monde dont on parle » et la « référence limite de ce monde ».

revêtir les points de départ factuels, à l'origine de la méditation des philosophes.

Ce dont part le philosophe peut être tout d'abord le réel tel qu'il se donne au sujet fini plongé dans un monde qui le précède. Le "donné", en ce sens, sera le monde tel qu'il apparaît. Le discours du philosophe consistera à questionner ce donné qu'est le monde ou un étant du monde. Nombreux sont les exemples susceptibles d'illustrer cette position Ainsi Kierkegaard, interrogeant l'individu jeté dans le monde, Sartre questionnant l'homme « en situation », ou même, par certains aspects de sa démarche, Heidegger en quelques-uns de ses textes. Ainsi dans *Qu'appelle t-on penser ?*, Heidegger, se donnant pour tâche de faire retour vers la donation de l'étant, s'interroge sur l'essence de la pensée et critique l'idée selon laquelle l'être de cette pensée s'épuiserait dans la représentation; il affirme que cette saisie traditionnelle de la pensée n'atteint pas « l'essence propre de la pensée » ; il nous faut donc, dit Heidegger, nous acheminer vers cette essence en posant cette question : la pensée comme représentation « vient-elle de nous » ? A-t-elle vraiment sa source dans une activité qui aurait sa liberté propre, comme le veut la métaphysique ? Dans la re-présentation que nous avons d'un arbre, où est, questionne Heidegger, la présentation ? Nous ne sommes pas le fondement de cette présentation; nous ne nous représentons l'arbre que parce que, originairement, « l'arbre s'est présenté à nous, pour que nous puissions nous porter au-devant de lui et nous mettre en face [...]. Qu'est-ce que vous faites de la présentation où l'arbre se présente et l'homme se met dans un face-à-face avec l'arbre ? »[1]. En fait, la représentation ne se produit que là où règne déjà la non-occultation de ce qui se présente à nous. De cette présentation, la métaphysique ne nous dit rien et pourtant, pour Heidegger, c'est de la méditation d'un tel « se présenter » que la doctrine de la pensée pourrait trouver sa profondeur. Le point de départ qui suscite ici l'étonnement puis la méditation du philosophe, c'est donc bien le monde tel qu'il se donne ou se présente au sujet fini immergé en lui. Dans ce cadre, le discours du philosophe consistera à méditer ce "donné" qu'est le monde, ou un étant du monde (l'arbre), dont sourd le fait que, tout simplement, « il est ».

Le point de départ de la réflexion de Fichte n'a rien à voir avec ce réel tel qu'il se donne au sujet fini plongé dans un monde qui le précède et le transcende. À ce niveau, les deux problématiques sont immédiatement incommensurables en ce qu'elles ne se situent pas en un même registre. De fait, si nous devions imaginer un dialogue entre Fichte et Heidegger, il ne

1. *Qu'appelle t-on penser ?*, trad. A. Becker et P. Grimal, Paris, PUF, 1954, p. 44.

consisterait nullement, comme on le croit parfois, en une polémique sur la nature du "donné". Ce serait, en effet, une erreur totale que de croire qu'à cette analyse de Heidegger, Fichte rétorquerait que le "donné", ou le "monde", est du construit par un sujet absolu : Moi = Moi, ou, en 1804, que ce "monde" est la "manifestation" ou *Bildung* d'un Dieu absolu. Il ferait plus simplement remarquer, tant en 1794 qu'en 1804 et 1813, qu'au niveau de la doctrine de la science, ce n'est pas l'indication de la nature de notre rapport à tel ou tel phénomène (arbre, autrui, tableau du peintre, etc., se présentant au sujet fini) qui est en question. Le contenu de l'analyse de Heidegger, vrai ou faux, pertinent ou non, n'est pas directement du ressort de la *WL*; ce dont elle se préoccuperait, en revanche, c'est du statut du discours de Heidegger en tant que philosophe. Les propositions énoncées sur "la présentation", la "re-présentation", "l'arbre", etc. sont-elles compatibles avec le fait de les énoncer? Quelles sont les procédures mises en œuvre pour proposer cette série d'analyses comme valides? En un mot, ce qui est dit (*Sagen*) de la "présentation" est-il compatible avec le fait de le dire (*Tun*)? Il est ainsi patent que les deux démarches, pour légitimes qu'elles puissent être considérées l'une et l'autre, ne peuvent immédiatement se comparer ni se réfuter; elles ne se placent pas au même niveau d'analyse, ni se situent sur le même registre.

Outre cette première acception du point de départ factuel de l'interrogation philosophique, la deuxième figure du "donné" qu'elle peut prétendre expliciter, ce sont les différents mouvements de la conscience. Le philosophe décrira, par exemple, la conscience sensible, la conscience percevante, l'entendement, le désir, etc. Au sein de cette problématique, le contenu de la conscience est l'objet décrit (le donné) ; le philosophe qui contemple cette conscience, le sujet décrivant. Différentes démarches peuvent, approximativement, exemplifier ce type de recherche : sans doute, l'idée lockienne d'une « géographie de l'esprit humain »; peut-être aussi, dans un registre analogue, le projet de Condillac de retracer « les opérations de l'esprit humain » et d'« observer avec quel art ces opérations se combinent »[1], de montrer comment des sensations aux perceptions, puis (par « combinaison et rapport »[2]) de l'imagination à l'abstraction, la conscience parvient aux idées et aux connaissances[3]. Pareillement (et même si, à notre sens, il ne saurait, s'agir véritablement de l'entreprise hégélienne), une partie de *La Phénoménologie de l'esprit* a néanmoins pu

1. *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, Vrin, 2002, p. 9.
2. *Ibid.*, p. 10.
3. Voir chapitre premier, § 1-5.

être interprétée comme s'apparentant à ce type de démarche en laquelle le philosophe décrit les différentes figures que revêt la conscience commune. De même encore, certaines descriptions phénoménologiques, inspirées par Husserl, consistent en cette considération des divers mouvements d'une conscience incarnée dans le monde. Enfin, la démarche, sans doute la plus susceptible de remplir cette problématique philosophique est la philosophie réflexive, telle qu'en France elle a été développée par J. Nabert[1]. Il s'agit là, en effet, d'appréhender les modalités subjectives et concrètes de l'expérience intérieure.

Or, là encore, il est impératif de ne pas comprendre ainsi l'entreprise de Fichte. Tout d'abord, du point de vue de l'ordre de l'exposition, Fichte n'a cessé de souligner que la *Doctrine de la science* ne part ni ne s'attache aux contenus de la conscience; en aucun cas, son point de départ ne peut être un fait (*Tatsache*), fût-il, comme il le précise dès les *Méditations*, un fait de conscience aussi général que le « fait de la représentation » de Reinhold[2]. La spécificité de La *WL* consiste même, nous dira-t-il, à ne point se préoccuper des faits de conscience[3]. Si Fichte partait des faits de conscience, comme d'un donné qu'il faudrait réfléchir, il retomberait alors dans les impasses de la représentation que toute sa philosophie dénonce : le philosophe, en décrivant les mouvements de la conscience, réitérerait la scission d'un sujet penché sur un objet extérieur. Ensuite, du point de vue de l'ordre de la recherche, sa question ne concerne nullement, au niveau des *WL*, les évolutions de la conscience commune.

Enfin, la troisième signification du point de départ de l'interrogation philosophique peut être soit la conscience scientifique, soit la science constituée (mathématiques, physique). Dans le premier cas, on peut penser à la démarche de la *Critique de la raison pure*. Le discours philosophique devient réflexion sur le fonctionnement de la conscience scientifique. La motivation d'origine peut se résumer ainsi : qu'est ce qui fait que les sciences comme les mathématiques et la physique progressent et non la

1. Rappelons à cet égard que Jean Lacroix comparait Jean Nabert à Fichte : « Jean Nabert est sans doute le plus grand penseur de notre temps et sans doute, malgré d'évidentes différences, notre Fichte » (*Panorama de la philosophie contemporaine*, Paris, PUF, 1968). Ricœur, quant à lui, opère souvent un rapprochement entre la philosophie réflexive de J. Nabert et la mouvance phénoménologique.

2. *Op. cit.*, p. 46 où Fichte reproche à Reinhold de s'appuyer sur un fait, même si c'est le plus haut de la conscience; et aussi *Essai*, p. 132 : « Ce n'est nullement une question dénuée de sens [...] que celle de savoir si la philosophie part d'un fait [*Tatsache*] ou d'une action-agie [*Tathandlung*] ».

3. *Ibid.* Voir également le début de la *WL Nova methodo*, etc.; en fait, cette affirmation de Fichte est constante.

métaphysique? Dans ce cadre, le discours scientifique sera valide parce qu'il opère la synthèse, grâce au schème, de l'intuition et du concept *a priori*; la liaison entre les facultés de la conscience (intuition et concept unie par le travail de l'imagination) expliquent donc pourquoi les sciences réussissent là où la métaphysique échoue. Dans le second cas, si le terme "conscience" et la théorie des facultés sont abandonnés au profit de la seule analyse des sciences constituées, il n'en demeure pas moins que la philosophie se revendique comme *Erkenntnistheorie*, au sens d'une réflexion sur les sciences effectives. Les exemples de ce type de démarche sont légion puisque, de Zeller à Cohen, en passant par Helmholtz, ce fut l'une des manières les plus courantes de définir la philosophie à partir du milieu du XIX^e siècle. Dans un registre autre que néo-kantien, Carnap dans l'*Aufbau* s'attache également à penser la construction des propositions scientifiques. Son étonnement initial est la dispersion des sciences empiriques; son souci, de les unifier en un « construction logique ». Le philosophe entreprend donc de construire un système unifié de tous les concepts à partir de "vécus" premiers auxquels sera appliquée la théorie de la relation, élaborée par Russell. Le philosophe pourra ainsi faire le partage entre ce qui est doué de sens (la physique) et ce qui ne l'est pas (la métaphysique).

Or, Fichte ne part ni ne parle de ces différentes figures du donné. Ce dont parle la *Doctrine de la science*, ce n'est ni du réel comme monde, ni de la conscience commune, ni de la conscience scientifique, ni des sciences constituées (mathématiques et physique); ce dont parle et dont part la *Doctrine de la science*, c'est de propositions philosophiques.

LA QUESTION DU MÉTALANGAGE

Le discours philosophique classique prétend dire, de manière valide, quelque chose du monde, de la conscience commune ou de la conscience scientifique. Un philosophe, par exemple Kant, entreprend de décrire le processus de la conscience d'objet. C'est cette description philosophique qui deviendra ce dont part et ce dont parle la doctrine de la science. L'objet est le contenu d'un discours, le contenu d'une proposition, et non un objet en soi. Comme nous l'avons dit, la dimension classiquement transitive du discours philosophique comme discours qui renvoie à du non-discours (monde, conscience, autrui, sentiment, inconscient, Dieu, ou tout autre objet qu'on voudra bien imaginer) n'est plus pertinente car le discours de la *Doctrine de la science* est un discours dont le contenu (la matière,

dit Fichte, par opposition à la forme) est un discours, à savoir le discours philosophique. C'est parce que l'immédiat post-kantisme (et notamment Enésidème) a montré que le problème était celui du discours du philosophe lorsqu'il entreprend de dégager le processus de la conscience finie (commune ou scientifique) que Fichte prendra comme objet le contenu même du discours philosophique. L'étonnement premier, l'inquiétude motrice de Fichte fut, comme nous l'avons montré dans la première partie, la mise en question de la philosophie elle-même comme discours doué de sens. La principale caractéristique de la doctrine de la science est d'être non une théorie de l'être, du monde ou de la conscience mais bien, comme son nom l'indique, « une science de la science », une science du discours philosophique dans sa prétention à dire l'être, le monde ou la conscience ou les sciences constituées (que Fichte appellera « les disciplines particulières »)[1].

Ces éclaircissements des termes et distinctions de registres effectués, nous sommes seulement maintenant en mesure de comprendre avec sérénité ce que « fondement absolu » signifie. Que nous dit Fichte? Tout d'abord qu'un discours, qui prétend définir ce qu'est la vérité (tel est le cas de la philosophie de Kant comme de toute autre philosophie, fût-elle sceptique) doit veiller à ne pas s'exclure de sa propre définition. Par conséquent, la proposition philosophique, lorsqu'elle définit la vérité, doit s'englober elle-même, s'appliquer à elle-même et donc revenir sur elle-même pour s'indiquer comme vérité. C'est là ce que Fichte nomme le principe « unique, authentique, permanent » de la *WL*, principe qui désigne la structure nucléaire de la proposition philosophique comme structure autoréférentielle. Si cette première proposition (accord entre le *Tun* et le *Sagen*)

1. Dans le paragraphe 19 de la *WL Nova methodo*, Fichte distingue la doctrine de la science qui n'a « affaire qu'à des propositions générales », c'est-à-dire à la structure nucléaire du savoir, et les « sciences appliquées » qui ont un « objet particulier »; ces « sciences particulières » sont la physique, la biologie, l'éthique, le droit, la religion. Ainsi, la physique est-elle une science spécifique et particulière dont l'objet (le monde empirique des êtres inanimés) est évidemment donné. Cette physique établira ses propres principes (les lois de l'attraction par exemple) à partir de la spécificité de son objet, ce que la doctrine de la science ne peut ni évidemment ne veut faire (voir, à ce propos, également le paragraphe 1 de *Sur le concept de la WL*). Mais ce que la doctrine de la science peut montrer, c'est qu'en dernière instance une science particulière digne de ce nom ne peut au niveau de son principe le plus général se contredire. La crise de la théorie des ensembles au début du XX^e siècle nous fournit la possibilité de donner une illustration concrète de cette position. La doctrine de la science n'aurait certainement pas prétendu faire des mathématiques, c'est-à-dire résoudre tels ou tels problèmes particuliers inhérents à la discipline. Mais elle aurait, en revanche, certainement eu quelque chose à dire sur la crise des fondements de la théorie des ensembles, d'autant que cette crise, comme le dit Russell, est née de propositions qui ont la particularité d'être "réflexives". Or, c'est cette réflexivité qui est au cœur du système de Fichte.

est dite absolue, c'est parce que l'on ne peut la dériver d'une proposition antécédente dont elle serait la conséquence. Cette proposition, qui ne définit rien d'autre qu'un certain type d'identité deviendra le modèle, ou fondement, auquel toutes les propositions suivantes du système devront se conformer.

Rien donc, dans ces affirmations, d'extravagant, de "métaphysique" au sens de Carnap, ni de "fondationnaliste" au sens de Rorty. S'il fallait qualifier l'entreprise de Fichte, il pourrait sembler licite, *mutatis mutandis*, de la penser comme une tentative de constitution d'un métalangage. Existe-t-il des règles immanentes au discours philosophique qui, intrinsèquement, prétend à la vérité de ce qu'il dit ? Les propositions de ce type de discours ne doivent-elles pas s'appliquer à elles-mêmes, c'est-à-dire s'englober dans la définition de la science ou de la vérité qu'elles prétendent donner ? À un certain niveau épistémique, l'auto-application des propositions à elles-mêmes n'est-elle pas non seulement inévitable mais requise ? Dès lors, n'est-il pas licite de proposer à titre de fondement (c'est-à-dire de modèle ou de finalité à poursuivre) l'auto-référence ?

C'est pourquoi comprendre Fichte requiert impérativement de ne pas interpréter le premier principe en termes d'antériorité réelle, d'origine productrice, ou encore de point de départ factuel. Dans sa critique d'un premier principe, Wittgenstein reprochait à tout philosophe en quête de commencement de caresser le rêve « de ce son inarticulé par lequel certains auteurs aimeraient bien commencer leur philosophie ». Or, il ne s'agit pas, pour Fichte, de remonter à un fait ni à un fondement premier du point de vue du temps. Il s'agit de savoir s'il est possible d'exhiber les conditions de production du discours philosophique, sachant que toute réponse négative conduirait la philosophie à sa disparition comme discipline douée de sens. Comment, par exemple, décrire le jugement à l'œuvre en mathématiques ? Par un jugement, sans nul doute, mais de quel type est ce jugement ? S'interroger de la sorte, ce n'est nullement succomber à un quelconque mythe de l'antériorité où le philosophe poserait son principe comme commencement réel, mais c'est tenter d'élucider le statut de son propre discours et par là le statut du discours philosophique.

Ainsi, s'il fallait confronter la démarche de Fichte et celle de Wittgenstein, là encore il conviendrait de bien localiser le niveau où la comparaison peut prendre sens. Si Wittgenstein estime vaine la recherche d'un fondement ultime (« le son inarticulé »), c'est parce que, à ses yeux, seul le langage est premier, toujours déjà là. Or, aussi étonnant que cela puisse paraître, Fichte n'aurait pas directement, *c'est-à-dire au niveau de la doctrine de la science*, discuté ce point. On ne saurait donc distinguer ces deux auteurs en recourant à cette opposition trop simple : chez

Wittgenstein, le langage est premier, chez Fichte c'est le Moi (première philosophie) ou Dieu (deuxième philosophie). Si l'on voulait comparer la thématique du premier principe chez Fichte et, par exemple, la définition du sujet chez Wittgenstein, on ne devrait pas dénoncer le sujet fichtéen au nom des arguments développés dans *Le Mythe de l'intériorité*. Ce qui est dit sur le sujet empirique (le Wittgenstein du « j'ai mal aux dents ») ne saurait s'opposer, sans grave contresens, à ce que dit Fichte du premier principe (identité du *Tun* et du *Sagen*). Toute comparaison sensée devrait s'établir entre le premier principe et la manière dont Wittgenstein pose et résout la question de possibilité de son propre discours philosophique. Cette question, on nous l'accordera aisément, n'a pas été considérée par Wittgenstein comme simple et futile. Elle est, de son propre aveu, ce qui met en échec le *Tractatus* et deviendra, comme l'a montré K. O. Apel, l'aporie la plus grave rencontrée par la philosophie anglo-saxonne[1]. Or, l'entreprise de Fichte consiste en une tentative pour penser le statut du discours du philosophe et donc en la construction d'un métalangage. Il est certes licite de vouloir faire des objections à ce type d'entreprise, mais encore convient-il de situer ces objections au juste niveau et dans le bon registre. Il serait ainsi légitime, pour critiquer l'entreprise fichtéenne, de contester la nécessité de construire un métalangage en montrant l'impossibilité de dégager des règles que devraient suivre toutes propositions prétendant à la vérité (par exemple ne pas se contredire). En revanche, il est parfaitement illégitime de prendre pour un langage ce qui s'est explicitement revendiqué comme un métalangage (dégager les règles qui président à la constitution de propositions vraies)[2].

Parce que le système kantien s'était dissous dans l'auto-contradiction, Fichte a voulu développer une philosophie dont le cœur est constitué par cette thèse de la nécessaire auto-référentialité des jugements philosophiques. Parce que, contre le scepticisme, il fait le pari que l'activité philosophique est une activité douée de sens, il entend remonter aux conditions de ce sens. Telle est donc cette analytique de la réflexivité, dont le fondement absolu est l'auto-référentialité. Afin de parachever cette décomposition de la réflexivité, il nous faut analyser l'ultime caractéristique du fondement absolu, à savoir sa dimension (inhérente au terme même

1. Voir « Le problème de l'évidence phénoménologique à la lumière d'une sémiotique transcendantale », dans *Critique de la raison phénoménologique : la transformation pragmatique*, sous la direction de J. Poulain, « Passages », Paris, Cerf, 1991, p. 37-66.

2. On se souviendra ici des mises en garde à propos du post-kantisme de G. Lebrun, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard, 1972, notamment p. 14.

d'absolu) d'auto-position. Là encore, les confusions et les malentendus sont nombreux. Que semble en effet dire cette thèse de l'auto-position sinon que le premier principe est *causa sui* à la manière du dieu spinozien? Il n'en est évidemment rien et c'est donc cette dernière dimension qu'il nous faut éclairer pour bien comprendre l'originalité de ce que nous avons appelé l'analytique de la réflexivité.

CHAPITRE III

LA RÉFLEXIVITÉ COMME LIBERTÉ

LA CONSTANCE DE FICHTE, DERECHEF

Dans toutes les *WL*, le principe est *toujours* dit "absolu", se signale *toujours* par une même structure – celle du redoublement –, structure elle-même *toujours* pensée comme "réflexive". Cette constance se prolonge au-delà de ce constat puisque le principe sera décliné, dans toutes les *WL*, comme auto-position, auto-fondation, auto-production. Avant que d'interpréter la signification de cette auto-fondation, il convient tout d'abord de l'établir à partir des textes.

En 1793, dans les *Méditations*, Fichte écrit : « la thèse : je suis signifie : je suis ce que je suis et je suis parce que je suis »[1]. Cette thèse est le « premier principe », « fondement absolu », puisque « aucune philosophie ne peut transgresser ou aller au-delà de cette condition »[2]. Nous avons, dans le chapitre précédent, commenté la réflexivité qu'indique la proposition en apparence purement tautologique : « je suis ce que je suis » ; lui fait écho ici l'assertion non moins surprenante : « je suis parce que je suis ». Le premier principe est par soi, pour soi, quasi-« cause de soi ». Parce qu'on n'en peut exhiber de condition qui l'expliquerait, le principe de la réflexivité est à lui-même sa propre condition. Il est, dira Fichte dans ce même texte, « fondement de lui-même ».

La *Grundlage* reprendra exactement les mêmes expressions. En effet, dès les premières pages, après avoir pensé le premier principe comme

1. *Op. cit.*, p. 27.
2. *Ibid.*, p. 49.

« fondement absolu » et *Tathandlung* (acte-action), Fichte précise « le Moi est », « il est ce qu'il est », « il est parce qu'il est »[1]. La même thèse est ainsi exprimée : non seulement le premier principe se définit par lui-même (« le moi est ce qu'il est ») et ne renvoie qu'à lui-même (réflexivité), mais encore il n'a pas de cause hors de lui (« il est parce qu'il est »); toute tentative d'aller au-delà de ce principe est condamnée à l'échec.

Quelques années plus tard, dans la *WL Nova methodo*, Fichte, dès les premiers paragraphes, définit le Moi comme « identité du posant et du posé » et indique : « Je suis moi et je me pose en tant que moi s'épuisent réciproquement »[2]. La définition minimale du Moi – identité du posant et du posé – est donc un « se poser soi-même ». D'où procède ce « poser soi-même » ? À cette question, Fichte répond : « Le moi se pose parce qu'il se pose ». Le Moi est "passage" et ne saurait se définir autrement que comme « pur passage » : « Le moi effectue un passage parce qu'il effectue un passage, il se détermine parce qu'il se détermine »[3]. Ne pouvant être déduit d'un principe extérieur et antérieur dont il serait produit ou dérivé, le Moi est pur commencement, événement, surgissement. « Ce qui n'a d'autre fondement que lui-même », ce qui ne procède pas de quelque chose qui le précède, est un « pur commencement ». Ce pur commencement est liberté : « Le passage s'effectue par un acte d'absolue liberté qui se fonde lui-même. [...] C'est une création à partir de rien, la production de quelque chose qui n'était pas encore, un commencement absolu »[4].

Strictes répliques de l'expression de la *Grundlage* (« le Moi est parce qu'il est »), ces formules (« il se pose parce qu'il se pose » ou « il effectue un passage parce qu'il effectue un passage ») ont donc pour finalité de comprendre la fondation comme pur pouvoir de commencer une série, c'est-à-dire de la comprendre, en son sens kantien de liberté. Le philosophe – et avec lui, s'il le veut, son lecteur – pose comme principe : « l'identité du posant et du posé », abrégé, dans ces premiers textes, par le terme "Moi". Parce que le premier principe est un commencement, un événement non dérivable d'une série de phénomènes antérieurs, parce qu'il est sans raison, il se fonde donc lui-même, par lui-même, comme liberté. Dès lors, si on prend ce que les interprètes ont appelé « la première philosophie », la thèse de l'auto-fondation est relativement simple à comprendre. Loin de s'apparenter à la *causa sui* du Dieu spinozien, loin d'être un « moi-chose en

1. *Ibid.*, p. 50.
2. *Op. cit.*, p. 92.
3. p. 112.
4. *Ibid.*

soi »[1], doté du pouvoir d'auto-engendrement, le premier principe est l'autre nom de la liberté. Le fondement du savoir – identité du posant et du posé – est un acte, une *Tathandlung*, la réalisation de la liberté absolue et inconditionnée. Par là, le savoir devient synonyme de liberté puisque son fondement (comme exigence d'identité du posant et du posé) est intrinsèquement attestation du pur pouvoir de commencer.

Commencement absolu « qui est parce qu'il est », liberté pure, événement irréductible à un fait antécédent, à une loi de la nature ou à une cause extérieure, tels sont donc les traits du premier principe, traits que l'on retrouve absolument inchangés dans ce qu'il est convenu d'appeler la « deuxième philosophie ».

Ainsi, dans la *WL* de 1801, Fichte écrit : « Le savoir est en soi et pour soi comme savoir. Il est en tant que Savoir absolument ce qu'il est et parce qu'il est »[2]. Les désignations sont rigoureusement identiques. Néanmoins, par-delà cette stricte répétition des formules, le sujet se modifie puisque au « Moi est ce qu'il est, parce qu'il est » (1794), s'est substitué : « le savoir est absolument ce qu'il est parce qu'il est » (1801). Comment comprendre cette substitution ? Faut-il y voir, avec de nombreux interprètes, le signe du passage d'une philosophie du sujet fini à une philosophie de l'absolu ? Pour répondre à cette question, il convient de rappeler que le Moi, en 1794 comme en 1798, est une abréviation, un quasi-signe algébrique, de ce que Fichte nomme « l'identité du posant et du posé » ou « accord de l'agi et de l'agissant »[3]. Or, en 1801, le savoir est la formule qui exprime « l'identité du savoir et du su » que Fichte spécifie immédiatement en « identité du posant et du posé ». Le passage d'un terme à un autre paraît encore une fois

1. Fichte emploie souvent cette expression pour résumer les erreurs commises sur son terme : "Moi".

2. *WL* de 1801, trad. p. 47; voir également la formule : « Il s'agit donc d'un produit de la liberté absolue, qui ne peut pas se déduire de quoi que ce soit d'autre qui peut seulement être posé, qui est, s'il est, absolument parce qu'il est » (*ibid.*, p. 50). C'est nous qui, à chaque fois, soulignons.

3. À ce titre, Fichte écrit en 1797, dans l'*Essai* à propos de l'expression qu'il emploie de « moi en soi » : « Jusqu'à présent, j'ai évité cette expression pour ne pas susciter la représentation d'un Moi comme chose en soi. Mes scrupules étaient vains; j'utiliserai donc désormais cette expression, ne voyant pas qui je devrais ménager » (*op. cit.*, p. 103). Fichte s'est évertué à définir le Moi comme le condensé de la formule plus longue « identité du posant ou du posé, ou de l'agi et de l'agissant », il a à de multiples reprises répondu aux confusions et malentendus que le terme "Moi" avait pu susciter, sans résultat comme il le remarque ici. Sa correspondance de l'époque traduit ce même mélange de fureur et de lassitude à propos de l'incapacité du public à comprendre que le terme "Moi" est une abréviation dont la signification est donnée par la proposition « identité du posant et du posé » et non fournie par la tradition philosophique ou « l'usage commun de la langue ».

moins significatif que la permanence des traits qui sont prêtés au principe premier, Moi = Moi, « savoir du savoir », ou encore "l'absolu"[1]. Fichte, au demeurant, le souligne lui-même qui, de multiples fois, renvoie à propos du « savoir absolu » à l'*Ichheit* des premières versions[2].

DU MOI AU SAVOIR ABSOLU

La permanence des différentes versions attestée, l'interprétation du passage d'un terme (Moi = Moi) à un autre (savoir du savoir) peut trouver un commencement d'explication. En effet, dans toute les *WL*, le premier principe est la proposition de l'identité réflexive. Cette identité réflexive, Fichte a d'abord tenté de la caractériser par « la seule expression dans la langue que la doctrine de la science *trouva* appropriée, je veux dire l'ipséité [*Ichheit*] »[3]. Cette expression a suscité pléthore de contresens, tant les locutions relatives à la subjectivité suscitent de multiples connotations. Il est dès lors possible, voire probable, que, clarifiant sa pensée, Fichte ait préféré exprimer l'identité réflexive par la formule moins immédiatement marquée historiquement et philosophiquement de « savoir du savoir ». Les partisans de la conscience commune ne pouvaient guère interpréter de manière immédiate cette expression qui, dans le langage ordinaire, n'est connotée d'aucune façon; quant aux philosophes de profession, ils ne pouvaient immédiatement réifier ou objectiver cette expression, comme ils le firent si facilement pour le Moi qu'ils prirent, nous dit Fichte, pour « la vieille chose en soi »[4].

1. Dans la *WL* de 1801, Fichte, après avoir dit qu'il n'est d'absolu que du savoir, abrège parfois, par la suite, la formule du savoir absolu en "absolu". On pourrait à ce titre répéter ce qu'il dit pour le Moi dans l'*Essai* : il a précisé une fois pour toutes que seul le savoir du savoir – soit l'identité réflexive – était absolu (au sens de ce qu'on ne peut déduire d'un principe antérieur); si, malgré cela, les lecteurs s'obstinent à voir dans l'absolu le Dieu de la métaphysique classique ou la « chose en soi » de la philosophie dogmatique, Fichte renonce à les "ménager".

2. Voir par exemple *WL* de1801, p. 46, ou encore *WL* de 1813, p. 24. Dans le même sens, voir sa préface de 1801 à la réédition de la *Grundlage* dans laquelle Fichte maintient la validité et l'utilité de sa première version. Les affirmations de continuité entre les différentes *WL* sont chez Fichte constantes.

3. *WL* de 1801, p. 46; c'est nous qui soulignons la conjugaison du verbe. Il nous semble, eu égard au contexte de la phrase (comment le savoir est en fait l'ipséité de la *Grundlage*), qu'il faut lire la citation de la manière suivante : la seule expression que la *WL* trouva appropriée *à ce moment-là* était l'*Ichheit*, mais depuis l'auteur en a trouvé une meilleure.

4. *WL* de 1804, p. 27.

Or, à reprendre le fil chronologique de la pensée de Fichte, nombreux sont les faits qui plaident en faveur de cette thèse d'un changement de terme par simple souci d'éviter les identifications avec la subjectivité en son sens classiquement philosophique ou banalement ordinaire. Ainsi, à l'automne 1793, dans une lettre à Stephani, Fichte, à propos de sa proposition « le premier principe est celui du Moi », parle d'une "découverte"[1]. Or, il n'est évidemment pas sans savoir que Descartes comme Kant et plus encore Reinhold avaient fait du sujet un fondement premier ou une condition ultime. Pourquoi, dès lors, parler de "découverte" si ce n'est parce que Fichte pensait que son « je suis je » des *Méditations*, devenu Moi = Moi dans la *Grundlage*, était sans aucune commune mesure avec le sujet de ses prédécesseurs[2]? Cette "découverte" était, en fait, la mise en lumière d'un nouveau type d'identité, l'identité réflexive comme accord du posant et du posé, du *Tun* et du *Sagen*. Après les *Méditations* (vraisemblablement achevées durant l'hiver 1793), Fichte, pressé par le temps, dut enseigner, dès le printemps 1794, sa doctrine de la science en laquelle il utilise la fameuse expression "Moi = Moi", qu'il spécifie comme *Tathandlung*, c'est-à-dire comme identité de l'acte et de l'action. Malgré cela, en butte à une série relativement impressionnante de contresens sur la signification de l'expression Moi = Moi, il écrit, en 1797-1798, un *Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, en lequel il tente de lever tous les malentendus. Recension exhaustive des différents sens du terme "sujet", aussi bien à l'intérieur de la tradition philosophique que dans le « langage courant », ce texte montre, tour à tour, que le Moi n'est ni l'individu empirique de la conscience commune[3] ni l'expression d'un « Je opposé à un Toi »[4], ni celle d'un "Je" opposé à un "objet"[5]; il précise, en outre, que le Moi n'est pas non plus l'être humain conçu comme un sujet universel, caractérisé par un prédicat ou un mode d'être qui le différencierait des autres espèces[6], qu'il n'est enfin ni le sujet cartésien, ni le sujet

1. Il le répète presque dans les mêmes termes dans une lettre à Niethammer du 6 octobre 1793.

2. Sur ce point, voir, entre autres textes, le tout début de la *Grundlage* où Fichte distingue le Moi du sujet de Descartes, de Kant et de Reinhold (*op. cit.*, p. 23).

3. *Op. cit.*, § VIII, à partir de : « Ou bien on comprend [le Moi] à partir de la conscience commune, si bien que par cette affirmation on dirait ceci : nous n'avons pas d'autres représentations que celle de nous-mêmes et toute notre vie nous disons Moi, moi, moi et rien d'autre que moi ».

4. § IX.

5. *Ibid.*

6. § XI. Pour prendre un exemple concret, il s'agirait du type de proposition « l'homme est un être raisonnable » ou encore « l'homme est un être pensant » ou même « l'homme est

"représentant" de Reinhold, ni même le sujet kantien[1]. À ces différentes et multiples acceptions du terme "sujet", Fichte oppose sa définition du Moi comme identité du posant et du posé ou, comme il le dit, dès ce texte, comme « accord du *Tun* et du *Sagen* ».

Par suite, la *WL* de 1801, qui opère le passage de l'*Ichheit* au savoir absolu, peut être considérée comme l'aboutissement de cet effort pour éviter toutes confusions avec la philosophie précédente ou les représentations ordinaires. Cela d'autant que l'expression « savoir absolu » comme « savoir du savoir » (défini lui-même comme « identité du posé et du posant ») est, en fait, une pure paraphrase de l'expression « doctrine de la science » (« science de la science ») utilisée dès 1793 et donnée comme titre à l'ensemble de l'entreprise. Ce passage du Moi au savoir trahit donc moins une spectaculaire évolution qu'un souci de clarification.

C'est pourquoi le trait le plus saillant de la philosophie de Fichte n'est pas le changement mais l'étonnante constance. Le principe premier, ou fondement, se caractérise toujours et inlassablement de la même manière : comme auto-référence (que nous avons analysée dans le précédent chapitre), et cette auto-référence est elle-même liberté. Si, par une expérience de pensée, on remplaçait les termes en question (Moi ou savoir) par les expressions qui le définissent, on obtiendrait des formules rigoureusement substituables les unes aux autres. Donnons-en pour preuve, après 1801, les expressions de 1804 puis de 1813.

En 1804, Fichte écrit : « Toute philosophie doit s'épanouir dans le savoir en soi et pour soi »[2]. Cette expression de « en soi et pour soi » fait écho aux premières formules : « il est ce qu'il est », « il est parce qu'il est » puisque, précise Fichte, « il est clair, pour analyser davantage ce point, que l'on devrait pour cela *construire* intérieurement cette essence du savoir, ou qu'elle devrait *se construire* elle-même ce qui est sans doute ici une seule et même chose. En réalité, elle consiste sans aucun doute en cette *construction*

être pour la mort », en lesquelles le genre "homme" se distingue des autres étants du monde par un prédicat que le philosophe spécifie. Or, Le Moi = Moi de Fichte n'est pas la caractérisation de l'homme dans sa différence avec les autres espèces. La preuve en est qu'il ne s'exprime par aucun prédicat autre que lui-même.

1. § VI. En fait, dans l'*Essai*, Fichte tente de rapprocher le Moi de la formule kantienne sujet transcendantal = X comme condition de possibilité ultime et indépassable mais il ajoute que Kant n'est pas allé jusqu'au bout de ce qu'il aurait pu dire : « Je sais très bien que Kant n'a pas écrit un tel système sans quoi l'auteur de la doctrine de la science se serait épargné cette peine » (p. 139). Juste avant, il s'en était pris violemment à compréhension courante du Moi par le criticisme : « S'agit-il de ce Moi que les kantiens rapetassent en toute tranquillité à partir de la diversité des représentations ? » (p. 138).

2. *Op. cit.*, p. 42.

et elle est ce qu'elle est en le sachant et en tant que savoir de ce qu'elle est »[1]. Le savoir ne se dévoile ni ne se découvre mais se construit. Il est : *« von sich »*, *« in sich »*, *« durch sich »* et, comme unité absolue, « se fonde et s'explique par soi-même »[2]. Nous retrouvons donc littéralement les mêmes caractéristiques que précédemment. Le savoir est ce qu'il est parce qu'il est, position et fondement de lui-même. En 1794 comme en 1804, l'identité du savoir et du su est un pur commencement. Ce fondement est *cause de soi*, non certes au sens du Dieu de la métaphysique classique mais au sens de l'avènement, du surgissement, du pur événement, au sens donc de la liberté « qui se pose parce qu'elle se pose ».

C'est ce caractère d'auto-position que reprendra la *WL* de 1813. L'intelligibilité (qui est « comprendre du comprendre » ou « unité du savoir »[3]) « est par elle-même, en elle-même et seulement *parce qu*'elle est »[4]. Là encore, comment ne pas souligner l'incroyable constance avec laquelle, vingt ans durant, Fichte reprend littéralement les mêmes expressions ? L'intelligibilité est réflexivité, autoréférence (« par elle-même », « en elle-même ») et se fonde elle-même (« elle est parce qu'elle est ») ; événement sans cause, elle est liberté : « Je dois construire la chose [l'intelligibilité] comme je la comprends ; dans l'instant de son événement, elle ne peut se fonder par autre chose »[5]. Stricte équivalence des premières formulations (« création à partir de rien » « fondement de soi » ou « absolue liberté »), cette mise au point de 1813 est le sceau de la continuité de la philosophie fichtéenne.

Cette permanence démontrée et la *« sui causalité »* comprise comme commencement absolu et pure liberté se pose néanmoins encore une question. En effet, en quoi ce commencement, dûment claironné comme liberté, n'est-il pas l'expression du plus parfait arbitraire ? Certes, un acte est effectué ou n'est pas effectué ; en ce sens, on ne réfute pas un acte, on le constate. Mais pourquoi le philosophe commencerait-il précisément son système par cet acte-là – qui est position d'un nouveau principe d'identité – plutôt que par n'importe quelles définitions fantaisistes telles celles de « table, chaise, verre à bière »[6] ?

1. *Ibid.* C'est nous qui soulignons.

2. *Ibid.*, p. 80.

3. Voir la phrase déjà citée : « Le comprendre est intelligibilité absolue de lui-même, réflexibilité » (p. 7).

4. *Ibid.*, p. 12. C'est nous qui soulignons.

5. *Ibid.*, p. 13.

6. On se souvient que c'est par cette plaisanterie que Hilbert posait le problème du commencement en géométrie. Pourquoi, après tout, ne pas remplacer les définitions de « point, ligne droite » par celles de « table, chaise, verre à bière » ?

La libre nécessité

Immédiatement après avoir dit dans la *WL* de 1813 : « je dois construire la chose comme je la comprends; dans l'instant de son événement, elle ne peut se fonder par autre chose », Fichte précise :

« Mais c'est seulement une fois que nous sommes entrés dans l'unité que notre manière de procéder va révéler sa nécessité et cela à partir de l'unité elle-même. C'est dans l'unité d'elle-même que se présentera le point où notre manière de procéder se démontrera elle-même comme nécessaire et légitime. Ceci est la considération promise plus haut concernant le moyen par lequel la *WL* tire d'elle-même sa preuve. Notre manière de procéder doit se prouver par son propre résultat »[1].

La *WL* prouvera la nécessité de son point de départ au terme de son parcours. L'ensemble des propositions produites démontrera, de manière récursive, la fécondité de l'acte premier. Il est aisé (avant de détailler plus avant cette circularité) d'avoir une première compréhension de ce point à partir de la manière dont Fichte réfute les systèmes philosophiques précédents. L'accord du "faire" et du "dire" doit être posé si on ne veut pas s'enferrer dans des argumentations auto-réfutantes qui grèvent bon nombre de développements philosophiques. Ce sont ces auto-contradictions que la *WL* de 1804, après celle de 1794[2], recense soigneusement. C'est ainsi que, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, la détermination kantienne de la validité dans la *Critique de la raison pure* ou encore la définition carnapienne de ce que doit être une proposition douée de sens sont des propositions auto-contradictoires, *en ce qu'elles posent comme leur condition le contraire de ce qu'elles disent*. Dès lors, ne pas poser l'identité réflexive, c'est se condamner à développer un système faux. C'est pourquoi il n'est d'autre alternative que la tentative de construction d'un système qui, en posant comme premier le principe de réflexivité, montera (ou pas)[3] que la philosophie peut prétendre à la vérité sans sombrer dans d'inextricables contradictions ou paradoxes. C'est la construction en sa totalité qui attestera le premier principe. Au début du système, demeure la possibilité que la philosophie soit un discours parfaitement dénué de sens,

1. *Ibid.*, p. 13.

2. Sur la récusation des différentes formes de réalisme et d'idéalisme dans la *WL* de 1794, voir notre *Critique de la représentation.*

3. Fichte a toujours dit dès le début de ces textes que la réussite n'était pas assurée. Seul l'ensemble de la construction, c'est-à-dire la fin du système, pourra nous la garantir. Voir par exemple, dès les *Méditations*, cette proposition : « Ou bien je réussis ou bien je comprends pourquoi j'ai échoué ».

une discipline qui ne parviendra jamais à fonder ni à honorer sa propre validité. La question de savoir si l'identité du premier principe peut être réalisée dans toutes les propositions suivantes, si, en un mot, nous ne sommes pas acculés, à un moment ou à un autre du système, à l'auto-contradiction, reste en suspens jusqu'à la fin du système. Mais si, dit Fichte, la *WL* parvient à construire un système en lequel l'ensemble des propositions réalise l'accord du "faire" et du "dire", alors la *WL* aura démontré, d'elle-même et par elle-même, sa propre possibilité. Sa possibilité sera attestée par son effectivité. C'est là une thèse que Fichte n'a cessé de soutenir. Ainsi la phrase, précédemment citée de 1813, peut être mise en regard de cette autre, datant de 1793 : « Je ne peux prouver à personne une seule proposition de ma philosophie si cette personne n'a pas étudié jusqu'au bout ma philosophie élémentaire. [...] Je ne peux lui prouver ma philosophie qu'à travers cette philosophie. Par conséquent, la philosophie élémentaire se vérifie par elle-même, par son accord avec elle-même »[1]. Dès cette époque, la circularité du système est revendiquée comme mode de probation (« C'est la démarche de la philosophie élémentaire et l'unique preuve de sa vérité »[2]) et sera constamment réaffirmée.

Au terme de cette explication, on est mieux à même de saisir pourquoi la position du premier principe ne saurait être associée au pur arbitraire. Tout d'abord, parce que tous les philosophes qui ne posent pas cette identité sont acculés à sombrer dans d'inextricables contradictions. Ces contradictions, toutes les *WL* les recenseront et montreront que l'alternative est soit le premier principe soit la fausseté assurée d'une philosophie, qu'elle soit réaliste, idéaliste, critique ou sceptique[3]. Il s'agit là d'un premier type d'argumentation, relevant *presque*[4] de l'argumentation par l'absurde. Mais cette argumentation négative n'est pas suffisante puisque la démonstration de la fausseté des autres systèmes n'induit pas *eo ipso* la vérité de la doctrine de la science. Il faut donc, ensuite, un deuxième mode de probation : la circularité. Une fois le système accompli et la série des propositions

1. *Méditations*, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 44.

3. Fichte n'a évidemment aucun mal à montrer qu'une position sceptique radicale est condamnée à l'auto-réfutation. En revanche, une positon qui penserait que la *Doctrine de la science* ne peut honorer sa prétention à la vérité (en un mot que la philosophie doit disparaître comme discipline, comme a disparu l'alchimie) reste possible car seule la réalisation effective de la *Doctrine de la science* prouvera sa possibilité.

4. "Presque" parce que la fausseté des autres philosophies n'implique pas la vérité de la dernière. Le principe du tiers exclu ne fonctionne pas ici, toutes les philosophies pouvant en dernière instance être fausses. Il s'agit donc d'un préalable à la démonstration de la vérité du système (montrer la fausseté des autres) mais non d'une condition nécessaire et suffisante.

dépendantes du premier principe achevée : « Notre manière de procéder se démontrera elle-même comme nécessaire et légitime ». C'est là une argumentation par construction effective, monstration positive de la vérité, effectuation du système lui-même. Le premier principe ne saurait donc être taxé d'arbitraire puisque, une fois le système réalisé, on aura démontré qu'il était le seul fondement possible, c'est-à-dire la seule manière de répondre à la question que l'on se posait (le statut du discours du philosophe).

Pour autant, ce caractère de nécessité n'en a pas moins pour corollaire l'absolue liberté avec laquelle chaque philosophe posera ou ne posera pas ce fondement. C'est pourquoi le premier principe est à la fois pur commencement, acte libre, et ce qui engendre une « manière de procéder nécessaire et légitime ». Pour le dire autrement, le lecteur reste libre d'accomplir ou non cet acte qu'est l'affirmation de l'identité du savoir et du su. Mais s'il l'accomplit alors, comme le dit Fichte, dans cette phrase de 1813, « la manière de procéder révélera sa nécessité ». En ce sens, le principe est expression de la liberté et source de la nécessité de la démonstration. Nous sommes donc en mesure de penser ensemble la liberté de l'acte et la nécessité de la démonstration qui en découlera : la décision de philosopher est libre, la manière de philosopher sera nécessaire. Pour le présenter à partir d'une analogie, si dans un laboratoire de chimie quelqu'un se refusait obstinément à faire une expérimentation, le chimiste ne pourrait analyser avec lui cette expérimentation ni interpréter ses conséquences ; de même, si mon interlocuteur refuse de tracer un triangle, je ne pourrais jamais lui démontrer que le somme des angles est égal à deux droits ; *mutatis mutandis*, la philosophie naît de ce que Fichte, dans tous ses textes, a appelé une "expérimentation"[1]. "Expérimentation" qui se donne comme accomplissement d'un acte (*Tathandlung*) et non le dévoilement d'un fait (*Tatsache*)[2] ; refuser cette "expérimentation", c'est soit refuser à continuer la recherche philosophique, soit s'enferrer dans des contradictions rédhibitoires. Dans les deux cas, c'est renoncer à la recherche de la vérité. C'est pourquoi le premier principe du savoir est à la fois libre et non arbitraire.

1. Sur l'usage de ce terme par Fichte, voir notamment l'*Essai*, ou encore la *WL Nova methodo* : le « philosophe, dit Fichte, procède toujours à une expérimentation » (*op. cit.*, p. 122).

2. Nous employons ces termes de la *Grundlage* tout en commentant une phrase de 1813. En raison de notre démonstration précédente sur la continuité de Fichte, ce passage d'une WL à l'autre ne pose guère de problèmes. Voir à ce titre sur la dimension d'acte inhérente au principe ou fondement, dans la *WL* de 1813 : « La présente construction propose un autre comprendre que nous avons appelé supérieur, le comprendre au sens de l'acte d'intellection » (p. 50).

Non arbitraire en ce que son refus nous condamne à la fausseté ; libre en ce que nul n'est contraint de le poser.

Ces éclaircissements sur la paradoxale « libre nécessité » du fondement ne laissent-ils pas toutefois pendante une difficulté bien plus redoutable encore que la question de l'arbitraire de la première proposition ? En effet, le premier principe est un acte. En ce sens, comme tout acte, il est du fait même qu'il se fait. Il ne saurait être qualifié immédiatement de vrai ou de faux. Cet acte, qui est du fait même qu'il se fait, est position de l'identité du posant et du posé. À ce principe d'identité, librement posé, devra se conformer la série des propositions suivantes ; aucune ne pourra transgresser l'accord entre le *Tun* et le *Sagen*. En même temps, si l'on démontre, en réalisant, de fait, la doctrine de la science, que l'ensemble des propositions trouvées s'y conforme, alors on aura la preuve de la vérité du point de départ. Dès lors, la fin (comme réalisation du système) prouvera la validité du commencement, mais le commencement est lui-même ce qui permet le déploiement du système. Fichte n'est-il pas ici pris dans les inextricables pièges d'un cercle vicieux ? Pour comprendre en quoi il évite cette classique aporie du commencement, il nous faut penser la dimension sans doute la plus étonnante de l'identité réflexive. En effet, l'identité réflexive n'est pas un principe premier dont on tirerait *more geometrico* un ensemble de propositions ni une hypothèse dont on déduirait les conséquences ; il est une tâche à accomplir, une fin à réaliser.

LE PREMIER PRINCIPE COMME FIN À POURSUIVRE, COMME TÂCHE À RÉALISER

Dans les premières pages de 1813, Fichte rappelle que « le comprendre du comprendre ou réflexibilité » n'est pas la description de processus mais un "construire" (*Construiren*), une construction. Réfléchir ne consiste pas à refléter ou à donner une image d'un quelque chose initial, mais signifie effectuer des actes, produire des concepts[1]. Réfléchir revient donc à produire la réflexion. À ce titre, on peut citer les formules les plus significatives de 1813 : « notre première tâche est de construire l'unité mentionnée

1. Le concept a toujours été défini par Fichte comme la sédimentation d'un acte, comme le résultat d'un processus. Dès les *Méditations*, il écrit : « il est question de la manière d'agir de l'esprit, manière d'agir qui devient un concept » (p. 62). Nous reviendrons dans notre partie sur le déroulement concret de l'argumentation fichtéenne sur cette définition du concept comme "fixation" d'un acte.

plus haut»; cette «unité du comprendre est une unité construite»[1], ou: «cette formation de l'unité que nous devons produire [*erzeugen*]» ou encore: «la réflexivité comme comprendre du comprendre» est «une réalisation qui est exigée»[2]. On pourrait multiplier les citations, tant sont nombreux ces termes qui tous relèvent de la production, de la construction, de l'effectuation. La réflexion est construction ou production de concepts à partir d'une fin ou d'une tâche, elle est, dit Fichte ici, «une exigence». Mais, demandera-t-on, quelle est cette tâche de la réflexion? *Précisément se réaliser elle-même comme «comprendre du comprendre». L'accomplissement de la réflexion est en même temps et sous le même rapport réflexion de son accomplissement.* À la fois auto-référence et auto-production, la réflexion doit se produire librement elle-même comme «comprendre du comprendre» et non dévoiler la nature d'une disposition déjà là. Il ne s'agit pas de découvrir la réflexivité mais de la produire. La finalité que «le comprendre du comprendre» s'est librement et absolument fixée est donc lui-même. Ce «comprendre du comprendre» comme identité du savoir et du «su» est donc à la fois ce dont on part (fondement, premier principe) et ce à quoi on doit parvenir, la fin que l'on réalisera par le système, la tâche que le philosophe s'est librement fixée.

Position première en même tant que tâche à réaliser, cette particularité du premier principe se retrouve dans toutes les *WL*, à commencer par la première d'entre elles. En effet, la *WL* de 1794, comme celle de 1813, donne la réflexivité ou auto-référence à la fois comme point de départ et tâche à réaliser. Fichte y pose tout d'abord trois actes: l'acte de position, le Moi=Moi, l'identité du posant et du posé, de l'agissant et de l'agi, la *Tathandlung*. Puis, la «réflexion étant libre»[3], le philosophe effectue un deuxième acte, acte d'opposition, le Non-Moi, en lequel le pensé – ou l'agi – et le pensant – ou l'agissant – ne sont pas un et même. Par ce vocable – Non-Moi –, il s'agit tout simplement de désigner l'acte classique du savoir, comme savoir de quelque chose qui n'est pas soi. La conscience commune ou même la conscience scientifique pensent toujours de cette manière le savoir; pour elles, savoir, c'est savoir quelque chose d'autre (la chose empirique perçue pour la conscience ordinaire, l'attraction de la terre pour le physicien, les propriétés du triangle pour le géomètre). Le Non-Moi, ou «acte d'opposition»[4], symbolise donc le moment où l'acte de

1. p. 11.
2. p. 15.
3. *OCPP*, p. 17.
4. C'est ainsi que Fichte définit le Non-Moi (*OCPP*, p. 25). Il est évident que ce "non-moi" ne saurait être une chose extérieure (monde ou autrui, ni comme le disait, en plaisantant,

savoir et ce qui est su sont distincts. Ces deux actes – identité, opposition – effectués, le philosophe en pose un troisième qu'il nomme tout simplement «acte synthétique». Les deux premiers actes s'opposent; ils expriment deux direction de pensée opposées, le savoir de soi comme savoir du savoir et le savoir de quelque chose qui n'est pas savoir mais chose. Ces deux actes doivent – exigence – être réunis en un troisième qui les pense ensemble. Cette synthèse exigée de «l'acte thétique» et de «l'acte antithétique»[1] traduit la nécessité de revenir à l'identité du posant et du posé (le premier principe ou Moi=Moi, ou savoir du savoir, ou savoir de soi comme savoir), après avoir pris en compte l'opposition du posant et du posé (le deuxième principe ou Non-Moi ou savoir de quelque chose qui n'est pas lui-même savoir). Il s'agit en fait de faire en sorte que le discours philosophique (comme savoir et donc savoir du savoir) puisse rendre compatible l'acte d'énonciation (le *Tun*) et le contenu de ses énoncés (le *Sagen*). Or, revenir au point de départ nécessitera l'intégralité des développements de la *Grundlage*, l'exigence de l'accord du *Tun* et du *Sagen* ne pouvant être accomplie qu'à la fin. Le philosophe parcourra une série de contradictions, qu'il surmontera peu à peu pour ne retenir, dans son système, que les propositions qui réalisent l'identité recherchée. La réunion ou synthèse n'est au départ qu'une tâche à accomplir, une fin à poursuivre et non un fait donné. Là encore, comme en 1813, l'identité du *Tun* et du *Sagen* (Moi=Moi) est bien à la fois le point de départ et le point d'arrivée. Dit autrement: la liberté est acte premier, commencement absolu et en même temps la fin à accomplir, la tâche à réaliser. La liberté comme savoir n'est pas un avoir, mais un acte qui doit être sans arrêt "continué" au sens que prend le terme dans l'expression cartésienne de «création continuée». En 1794, comme en 1813, le philosophe doit "produire" (*erzeugen*) la réflexivité. «Comme comprendre du comprendre», elle est «une réalisation qui est exigée»[2].

Madame de Staël, «Madame Fichte»). Le Non-Moi est un acte du philosophe. Ce que rappelle Fichte dans la *Nova methodo*. Le Non-Moi, là encore, est un signe ou symbole qui désigne le moment où ce qui est su et le savoir sont distincts. Pour le dire le plus simplement possible, dans la proposition: «je sais que X», il y a 1) Le fait que je sais (Je sais que je sais); ici, le savoir et le su sont les mêmes; et 2) il y a X (je sais que la terre tourne, le «je sais» et X ne sont pas les mêmes). On peut aussi, si on le souhaite vraiment, reprendre l'exemple cartésien: dans le «je pense» ce qui est pensé et le fait de penser sont les mêmes; dans: «je pense que la terre tourne», ce qui est pensé et l'acte de penser ne sont pas les mêmes. Ce que Fichte abrège en 1794 en Moi, Non-Moi et en 1813 en «savoir dérivé» et «savoir du savoir».

1. *OCPP*, p. 32.
2. *WL* de 1813, p. 15.

C'est cet aspect de fin à réaliser, de possibilité à accomplir que condense le terme "réflexibilité" (*Reflexibilität*), sur lequel Fichte s'arrête finalement en 1813. Après « la réflexion », « la réflexion de réflexion », la « réflexion du philosophe », « la réflexivité », Fichte, à la fin de sa vie, semble avoir trouvé le terme le plus adéquat à ce qu'il entendait signifier. *Réflexibilité* abrège en un seul terme les trois dimensions que nous avons déployées : tout d'abord, par son caractère franchement inhabituel, ce terme indique le déplacement considérable qui s'est effectué dans la classique notion de réflexion (*transformation de la notion de réflexion*). Ensuite, par le maintien de l'emploi de "reflexi", le terme renvoie bien à la notion de réflexivité entendue au sens d'auto-référence (*la réflexivité comme auto-référence*). Enfin, l'emploi de "bilité" renvoie à l'idée d'une réflexivité ou auto-référence comme possibilité, comme pouvoir ou capacité et donc comme liberté. Par opposition à une structure de l'esprit qui serait déjà là, comme donnée innée que le philosophe aurait à découvrir, la réflexibilité est une tâche à réaliser. À la fois pouvoir à effectuer et tâche à accomplir, le terme fait saillir l'essentiel : la liberté (*la réflexivité comme liberté*).

Nous avons donc dégagé la structure nucléaire des différentes *Doctrines de la science* et démontré ainsi la continuité entre les différentes expositions. Cette structure nucléaire est la structure de la réflexivité ou réflexibilité. Il ne nous reste plus, pour clore cette analytique de la réflexivité, qu'à mesurer les conséquences du bouleversement accompli par cette nouvelle définition du processus de réflexion. Sans vouloir, comme le fait Fichte parfois, accuser de manière outrancière l'écart entre sa philosophie et celles qui l'ont précédée, sans prétendre réduire, face au bouleversement introduit, la révolution copernicienne à une paisible révolution de palais, force est de constater que la révolution induite par la notion de « savoir du savoir » est considérable. Cependant, pour inédite qu'elle soit, cette définition du savoir n'en est pas moins d'une relative simplicité ; contrairement à des préjugés trop largement répandus aujourd'hui, le caractère "spéculatif" d'une philosophie n'est en rien synonyme d'obscurité. C'est ce que nous voudrions montrer dans ce dernier chapitre en partant, à titre de dernière récapitulation et d'ultime preuve de l'étonnante constance de Fichte, de la philosophie dite tardive, réputée la plus énigmatique[1].

1. Il est évident que nous ne partageons pas ces appellations de première, deuxième philosophie et *Spätphilosophie* (la période 1810-1813). Notre but sera de montrer que l'on peut récapituler les acquis de la philosophie de Fichte à partir d'une lecture de la *WL* de 1813, ce qui ne peut que renforcer la thèse de la constance de l'auteur.

CHAPITRE IV

LA PREUVE PAR 1813 : RÉFLEXIVITÉ ET ACTION

LE SAVOIR COMME *PRAXIS*

La *WL* « ouvre à la compréhension d'un monde entièrement nouveau alors que la conscience commune ou les savoirs ordinaires ne peuvent comprendre que ce qui est déjà formé ; pour ce point de vue ordinaire, ces images formées sont égales, sont ceci ou cela et rien de plus. Dans le savoir ordinaire, on ne saisit pas l'acte de formation qui, à l'arrière-plan, produit ces images, ni la loi d'après laquelle elles sont produites. Il s'agit là d'une intellection [*Einsicht*] entièrement nouvelle et rien de ce qui a été dit jusqu'à la *WL* ne nous aide à y parvenir ; même ce que l'on pourrait tirer d'autres philosophies ne nous est en fait ici d'aucune utilité »[1]. La rupture d'avec la conscience commune, le savoir ordinaire et même tout savoir philosophique, est, en 1813, vigoureusement revendiquée, tout se passant comme si Fichte, jetant un ultime regard sur son œuvre, tenait à mettre en valeur ce trait avant tout autre. En quoi le type de savoir induit par la *WL* est-il à ce point incommensurable à ceux recensés jusqu'à elle ?

Tout d'abord, nous l'avons vu, la *WL* est arrachement à l'*habitus* de la conscience commune. La conscience commune est en fait visée d'un objet et, comme le précise cette phrase de 1813, oubli de la production puisqu'elle « ne saisit pas l'acte de formation ». Ce processus d'oubli de la production, Fichte le nommait dans toutes les *WL* précédentes

1. *WL* de 1813, éd. cit., p. 9.

"objectivation" ou "représentation" (*Vor-stellung*)[1]. Quant au savoir ordinaire, qui renvoie à la manière de connaître du scientifique, il est relativement proche de cette conscience commune puisque ce savoir se définit comme mouvement transitif vers un autre. Comme la conscience commune, le physicien a tendance à identifier "savoir" et "objectiver"[2]. Parce que savoir, c'est toujours savoir quelque chose d'autre, le savoir se trouve, dans ce cadre, nécessairement défini comme un rapport (*Verhältnis*) entre deux termes distincts (le sujet et l'objet, le savoir et le su); définition ordinaire du savoir que la *WL* de 1813, comme toutes les autres avant elle, stigmatise ainsi: «L'entendement pris dans sa signification première et commune, tout simplement tel qu'il se rencontre dans le savoir habituel et donné, comprend un quelque chose; il a son principe, son objet, qui n'est pas lui-même»[3]. Ce type de savoir est donc toujours, selon l'expression de 1813, «absorbé dans l'être» et consiste à «poser dans l'objectivité ou à objectiver»[4].

Le philosophe dogmatique ne fera que reconduire ce processus d'objectivation propre au savoir ordinaire en ce que, par exemple, «l'être du poêle à bois est pour un philosophe dogmatique un être en soi et pour soi qui en moi devient image»[5]. La pensée de la *WL* consistera d'abord à délivrer le savoir de son pouvoir mimétique, à le penser autrement que comme reflet d'une chose antécédente et subsistante, autrement que comme copie d'un état antérieur. Néanmoins, la *WL*, à n'en rester qu'à cette simple dénonciation d'une pensée comme *mimesis*, ne ferait guère preuve d'originalité. En effet, Descartes n'incarnait-t-il pas déjà la rupture d'avec toute définition de la pensée comme *mimesis*? La fable mécaniste du *Monde*, exempte de toute ressemblance d'avec le monde visible ou perceptif, consommait bien la rupture entre savoir et reproduction à l'identique. Le savoir n'était plus copie mais figuration géométrique de relations

1. C'est encore le cas en 1813 (voir par exemple p. 32). Dans ce texte, objectiver et représenter (*Vorstellung*) sont comme auparavant synonymes. Lorsque Fichte veut parler de la représentation en un autre sens – par exemple, celui d'incarnation ou de cristallisation –, il emploie le terme *Vertretung*.

2. Soulignons qu'il ne s'agit pas pour Fichte de dénoncer comme tels ces savoirs qui *à un certain niveau, dans un certain registre*, doivent adopter ces attitudes objectivantes et sont donc parfaitement légitimes *à ce niveau*. Ainsi, un physicien employant la méthode de la *WL* ne ferait plus de physique; il ne s'agit donc pas de substituer une forme de savoir à un autre, mais de dénoncer la trop longue histoire qui a réduit le savoir (*Wissen*) à la connaissance de l'objet (*Erkenntnis*) et la connaissance à sa représentation (*Vor-Stellung*) comme être "jeté" sous le regard (*Gegenstand*).

3. *WL* de 1813, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 32.

5. p. 23.

mécaniques et réglées. La philosophie classique, en son ensemble, est en fait ce moment historique qui consacre l'éloignement d'une conception du savoir comme copie, image, reproduction. La pensée n'y est donc déjà plus cette «image en moi» «d'un être en soi et pour soi». Dès lors, pourquoi parler de rupture d'avec toutes les philosophies («les autres philosophies ne nous sont d'aucune utilité») et non pas simplement d'avec la philosophie dogmatique ou réaliste, ou encore d'avec une certaine philosophie empiriste pour laquelle la pensée est «image en moi» d'une réalité extérieure et indépendante?

La revendication de Fichte se justifie en raison de la radicalité de sa remise en cause de la transitivité de tout savoir. Ainsi récuse-t-il le savoir cartésien en le reconduisant, non certes à la *mimesis*, mais au monde de la représentation – un objet vu par un sujet qui voit. Quelles que soient les définitions du savoir données avant lui, elles ont toutes été conçues comme savoir d'un être, que cet être soit chose en soi, fait extérieur, entité mathématique, idée platonicienne, figures cartésiennes, et même phénomène au sens kantien. Par-delà la simple *mimesis*, Fichte dénonce un type de savoir réduit au rapport entre un sujet et un objet, ce rapport fût-il, comme dans le cas du criticisme, interne au sujet. Il convient ici de prendre toute la mesure de la phrase précédemment citée: «Le savoir habituel [...] comprend un quelque chose; il a son principe, son objet qui n'est pas lui-même», proposition par laquelle Fichte indique qu'il entend dépasser ce type de rapport à l'objet ou à l'être (rapport transitif) pour mieux promouvoir une relation de soi à soi, relation du savoir à lui-même (relation réflexive). Jusqu'à la *WL*, le savoir s'est pensé comme savoir de l'être; les philosophies successives ne furent que variations sur les multiples sens du mot "être": l'être est la Nature, Dieu, la substance pensante, le simple objet de la sensation, le phénomène, l'objet, les idées platoniciennes, les entités logiques ou mathématiques, etc. Or, pour la *WL*, quelles que soient les significations que l'on confère au mot "être", «il n'y a pas de doctrine de l'être, l'unique doctrine, et science absolue, à être possible est science du savoir»[1].

Parce que le savoir n'est plus savoir d'un objet, parce qu'il n'est plus ni image ni savoir des figures – connaissance géométrique élevée au rang de paradigme de tout savoir –, parce qu'il n'est plus saisie d'entités – telles les Idées chez Platon ou Malebranche –, ni ne se définit comme visibilité qui circonscrit, découpe ou délimite, parce qu'il ne se réduit pas non plus, comme le voulait Kant, à la figuration d'un objet dans le temps et l'espace (*Erkenntnis* ou connaissance valide pour la première *Critique*), le savoir se

1. *WL* de 1813, p. 4.

défait du joug de la vision; cette vision qui, pour reprendre l'expression cartésienne, « embrassait du regard », enserrait dans des contours précis, déterminait des frontières, assignait des limites. Pour autant, le savoir ne se définira pas, en réaction à l'emprise de la métaphore visuelle, comme simple calcul algébrique, manipulation aveugle de symboles, tel que le souhaitait Leibniz. Entre les mirages de l'évidence et les impasses du formalisme purement logique, Fichte propose une autre voie pour répondre à la question : qu'appelle t-on penser? Penser, ce n'est plus seulement voir, analyser, comprendre un fait donné; ce n'est plus uniquement figurer un objet dans l'espace et le temps[1] ni construire une figure ni pour autant se contenter d'appliquer les lois de la logique formelle; penser, ce n'est pas non plus analyser par concept, ni remonter aux conditions de possibilité d'un fait. Penser, c'est agir; le savoir est la connaissance de cet agir, la doctrine de la science, le savoir de l'acte.

Cette synonymie stricte entre pensée et agir[2] se laisse déceler dans toutes les notions que Fichte mobilise pour définir le savoir propre à la *WL*. Tout d'abord dans ce que la *WL* de 1813 appelle « l'épreuve de votre comprendre », *expérimentation* de la raison par elle-même, dont nous avons montré, précédemment, qu'elle est toujours position d'un acte et acte de position. Pur pouvoir de commencer à philosopher, elle est expression de la liberté. Puis, dans la notion d'*Einsicht*[3] qui se définit comme « saisie de l'acte de formation » ou capacité à comprendre, « dans ce qui est formé », le processus de formation. L'*Einsicht* désigne le processus cognitif par lequel nous saisissons l'acte comme acte; elle ne renvoie donc pas à la vision d'une chose pré-constituée puisque « philosopher, ce n'est pas voir et dire : il en est ainsi, mais c'est exiger une loi en vertu de laquelle il faut

1. Ce que Kant aurait reconnu puisque seule l'*Erkenntnis*, ou connaissance, se définit comme figuration d'un objet dans le temps et l'espace. Néanmoins, Fichte lui reproche de n'avoir pas assez insisté sur sa distinction entre "pensée" et "connaître". C'est pourquoi, en 1813 comme avant, Fichte, même s'il se revendique toujours de l'idéalisme transcendantal, n'en rejette pas moins Kant du côté des « autres philosophies ».

2. La synonymie est telle que Fichte met souvent les deux termes en apposition, voir par exemple p. 172 de l'*Essai* : « si vous aviez agi autrement, si vous aviez pensé autrement, votre pensée serait quelque chose d'autre, vous penseriez quelque chose d'autre ». Penser c'est agir, et agir c'est penser.

3. Nous avons traduit ici par "intellection"; on pourrait traduire par « vision intellectuelle », comme le font les husserliens, ou encore comme « vision intellective ». Quoi qu'il en soit chez Fichte, comme d'ailleurs chez Husserl, l'*Einsicht* renvoie à la compréhension des actes comme actes et non à la vision d'une chose. Nous avons souhaité ici éviter le terme "vision", sujet à des dérives interprétatives en français, mais « vision intellective » est sans doute plus proche de la racine allemande (*Ein-sehen*).

qu'il en soit ainsi »[1]. En outre, cette synonymie se laisse établir à partir de la définition du concept, toujours[2] donné comme aboutissement d'un processus; le concept[3] est résultat d'une production, « fixation d'un acte »[4], détermination d'une action. Enfin, et sans doute est-ce là le plus significatif, la *WL* elle-même comme savoir du savoir se pensera comme mise en œuvre ou « mise en acte ». En effet, la doctrine de la science consiste à réaliser une série d'actes fondamentaux en vue d'une tâche que l'on s'est librement fixée : l'auto-référentialité ou non-contradiction pragmatique. Accomplir des actes à partir d'une fin librement posée, telle était l'essence de l'action libre chez Kant, telle devient la définition du savoir chez Fichte. Comme accomplissement d'actes successifs, le système sera de l'ordre de la praxis, du faire et non de la *theoria*, de la vision. L'agir définit donc tous les moments du savoir, de son commencement (expérimentation) à son déroulement (mise en œuvre du système). De ces différents moments, nous avons déjà explicité le premier et reviendrons sur le troisième. C'est pourquoi nous nous concentrerons sur l'*Einsicht*, instance sans doute la plus décisive en ce qu'elle a donné lieu à toutes les interprétations, suscité tous les contresens et est, indéniablement, à l'origine du portrait de Fichte en dogmatique pré-critique ou métaphysicien mystique.

ACTE DU SAVOIR ET SAVOIR DE L'ACTE : LA NOTION D'INTELLECTION

L'*Einsicht*, intellection de la pensée comme acte, est un « concevoir absolu », une capacité à comprendre l'acte et sa loi au sein du concept ou de l'image "fixée"; elle est le pouvoir de saisir la production à l'intérieur du produit. Ce « concevoir absolu », Fichte déclare, en 1813, en avoir déjà parlé dans les premières versions de la *WL*, sous le nom « d'intuition intel-

1. *WL* de 1813, p. 23.

2. C'est une constante de l'œuvre de Fichte : tout concept est détermination d'action, résultat "fixé" d'une manière d'agir; tel était le cas dès 1793 (*Méditations*, p. 62), tel est toujours le cas en 1813 où le concept est acte, manière d'agir que l'on "fixe" en le nommant. Voir entre ces deux extrêmes, entre autres, l'*Essai* : « Le concept n'est rien d'autre que l'activité de l'intuitionner saisi non comme agilité mais comme repos et déterminité » (p. 137). Dans la première des *WL*, les catégories kantiennes sont dites « manières d'agir » ou « mode d'actions ».

3. Nous parlons ici du concept en son sens premier de notion générale qui « prend ensemble un divers ». Il ne s'agit pas de ce que Fichte appelle dans la *WL* de 1813 le « concevoir absolu » qui désigne l'*Einsicht* comme pouvoir de saisir l'acte.

4. *WL* de 1813, p. 78.

lectuelle» : « Nous avons parlé naguère d'un tel concept dans la première logique et nous disions : le concept absolu, l'intuition purement intellectuelle, est la connaissance [*Erkennen*] de la formation comme telle. Car quelle marque distinctive y aurait-il pour connaître la formation en tant que formation et non en tant qu'être ? L'absoluité de l'entendement ne se signale donc que par la conception [littéralement : "le concevoir"] de la formation en tant que formation »[1]. Cette intuition intellectuelle, comme le spécifiait l'*Essai* de 1798, n'a rien à voir avec l'intuition intellectuelle dénoncée par Kant comme vision immédiate, instance transcendante faisant fi de la nécessaire discursivité de la pensée humaine. Fichte, en effet, précisait : « Dans la terminologie kantienne, toute intuition intellectuelle vise un être (un être posé permanent). Dans ce cadre, l'intuition intellectuelle serait la conscience immédiate par pure pensée d'un être non sensible, c'est-à-dire de la chose en soi »[2]. Il ajoutait que la doctrine de la science reconnaissait que « l'intuition intellectuelle au sens kantien est un non-sens » et qu'il n'avait jamais été question pour elle de la définir comme Kant puisque « l'intuition intellectuelle dont parle la doctrine de la science ne vise pas un être mais un agir »[3] ; elle est « l'immédiate conscience que j'agis et que j'agis ainsi ». L'*Einsicht*, en 1813, comme l'intuition intellectuelle dans les premières œuvres, se définit comme simple identification de l'acte en tant qu'acte. C'est, par-delà le changement signalé de terminologie[4], cette capacité cognitive ou pouvoir de comprendre l'acte comme acte que Fichte a toujours cherché à mettre en lumière.

Sans doute convient-il d'approfondir plus encore cette notion si souvent peu comprise[5] et dont Fichte nous dit lui-même que « rien de ce qui

1. *Op. cit.*, p. 24. Dans la *WL* de 1813, Fichte non seulement ne reprend pas les distinctions kantiennes entre entendement, raison et intuition, mais les brouille à dessein. La mise en apposition du terme "concept" et « intuition intellectuelle » comme l'usage du terme "entendement" pour désigner le comprendre en général, soit : l'esprit dans sa totalité, montre à quel point Fichte juge caduque la doctrine kantienne des facultés.

2. *Op. cit.*, p. 135.

3. *Op. cit.*, p. 35.

4. On notera que par ses références constantes aux anciennes versions, Fichte entend souligner la continuité de sa pensée. Plus encore, il dit explicitement dans la *WL* de 1813 que l'intuition intellectuelle se trouvait dans la première version de la *Doctrine de la science*.

5. Elle fut peu comprise par bon nombre de ses contemporains et par Kant lui-même qui écrivit l'opuscule *D'un ton grand seigneur* pour la dénoncer. Elle fut, en outre, au centre d'une polémique interprétative d'une extrême vigueur puisque A. Philonenko, soucieux de ne pas retomber dans les impasses d'une interprétation de l'intuition intellectuelle en terme de vision d'un être, estimera que l'intuition intellectuelle ne se trouve pas dans la première *WL* et est donc une notion secondaire. Suivi, dans cette interprétation, par A. Renaut, L. Ferry, I. Radrizzani, P. P. Druet, A. Philonenko a contre lui, en France, outre M. Gueroult, X. Tilliette (*L'Intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995).

a été dit avant la *WL* ne nous aide à y parvenir ». Quelle est cette capacité cognitive dont étrangement personne ne se serait encore avisé ? S'agit-il d'une intuition que Wittgenstein aurait qualifiée de "privée", d'une fulgurance mystique réservée à quelques élus, comme le prétendait Kant, ou encore de l'apogée de ce que, après Heidegger, il sera convenu d'appeler « la métaphysique de la présence » ? Ou alors n'est-ce point plus simplement une capacité cognitive universelle, claire et aisément attestable même si, avant Fichte, nul n'avait véritablement songé à la mettre en avant ?

À propos de l'*Einsicht*, Fichte pose une question d'autant plus énigmatique qu'il en sous-entend la réponse et, de cette réponse non explicitée, tire immédiatement une conclusion : « Quelle marque distinctive y aurait-il pour reconnaître la formation en tant que formation et non en tant qu'être ? L'absoluité de l'entendement se signale donc par la conception de la formation en tant que formation ». La question posée est la suivante : pourquoi ne confondons-nous pas notre image ou la représentation d'une chose avec la chose même ? La marque distinctive se trouve-t-elle dans la représentation elle-même ? Et, si oui, cette marque distinctive n'est-elle pas tout simplement la dimension de production inhérente à toute reproduction, fût-elle la moins élaborée ? Cette dimension de production, de formation, ne sommes-nous pas capables de la saisir en tant que telle et non de la confondre avec l'être même ? Par suite (et c'est là ce que sous-entend Fichte), ne sommes-nous pas en droit d'affirmer que nous possédons un pouvoir de saisir l'acte en tant qu'acte, ou encore une capacité de déceler, dans la pensée, la dimension d'acte ?

Pour mieux comprendre le sens de ces interrogations, il peut être utile de les approcher à partir d'une analogie. Dans la peinture figurative, à l'âge classique, le tableau se conçoit comme renvoi à un objet extérieur – un visage, un paysage une *historia* – qu'il est censé représenter. En ce sens, et pour reprendre la métaphore d'Alberti dans *De la peinture*, le tableau est une « fenêtre ouverte sur le monde ». Néanmoins, le tableau doit se dire lui-même comme tableau, sinon il ne serait ni tableau ni fenêtre, mais monde. Il comprend donc en lui des indices qui le désignent comme tableau, c'est-à-dire comme production d'un peintre et non chose de la nature. Ces indices évitent au spectateur distrait de prendre le tableau pour la chose même. Le tableau de peinture, en même temps qu'il fait signe vers un autre que lui-même s'indique lui-même comme « faisant signe vers ». Il renvoie donc également et en dernière instance à lui-même. « Fenêtre ouverte sur le monde », le tableau est en même temps et sous le même rapport *« index sui »*. C'est cette transitivité et cette réflexivité du tableau à l'âge classique que L. Marin n'a cessé de traquer, notamment dans les toiles de Poussin où le peintre, par une série de signes, montre au spectateur le tableau comme

production, comme action du peintre et non reflet d'une chose[1]. Dans le cadre de cette analyse de la peinture à l'âge classique, en quoi consisterait l'*Einsicht*? En la capacité du spectateur à comprendre la double dimension du tableau, à la fois comme renvoi à un autre et indication de lui-même. Et de fait, si nous n'étions pas capables de penser la différence entre la chose (paysage, visage, *historia* représentée) et le travail du peintre, en quoi notre esprit se distinguerait-il de celui du moineau vorace qui, dit-on, vint picorer les raisins du peintre qu'il prenait pour de véritables fruits? À la question : « quelle marque distinctive » il y a-t-il pour "reconnaître" le tableau en tant que tableau « et non pas en tant qu'être »?, la réponse serait ici : la production du peintre qui s'indique elle-même comme production (comme formation, comme tableau) et qui, par-delà la transitivité de l'image, renvoie à elle-même. La faculté de reconnaître cette production est ce que Fichte nomme « l'absoluité de l'entendement [qui] ne se signale donc que comme concevoir de la formation comme formation », soit : le savoir de la production comme production.

Cette *analogie* nous permet de mettre en lumière les traits caractéristiques de l'*Einsicht* ou intuition intellectuelle. En premier lieu, nous voyons que la capacité ou compétence cognitive supposée par Fichte n'a rien d'ineffable. Comment ne pas convenir qu'un tableau, un signe, une proposition, en même temps qu'ils désignent quelque chose, se désignent eux-mêmes comme désignant quelque chose, c'est-à-dire sont identifiables comme tableau, comme signe, comme proposition? Par suite, et c'est là le premier acquis de notre analogie, l'*Einsicht* est une compétence cognitive qui n'a rien d'exceptionnel puisque nous la mobilisons, par exemple, pour distinguer un tableau du référent qu'il donne à voir. Ensuite, nous comprenons que la réflexivité, pour apparaître, suppose le suspens de la transitivité; enfin, nous voyons que le renvoi à soi est strictement synonyme de la saisie de l'acte de production ou de formation. Savoir identifier le tableau comme tableau consiste en effet à déchiffrer le travail du peintre là où l'image se voudrait d'abord reflet passif, duplication neutre du fait extérieur. En ce sens, le renvoi à soi (le tableau qui se dit comme tableau) est ce qui permet de saisir l'acte, à savoir que le tableau est produit d'une action, d'un travail et non reflet du miroir. En un mot, l'*Einsicht* est l'acte par lequel nous saisissons l'acte comme acte, la compétence cognitive par laquelle nous pensons la formation comme formation, la production comme production.

1. Sur ces analyses de Marin, voir notamment *Sublime Poussin*, Paris, Seuil, 1995 ou encore *De la représentation*, *op. cit.*

Néanmoins, comparaison n'est pas raison et ces trois acquis (l'*Einsicht* n'a rien d'une faculté mystique; elle est la capacité de suspendre la dimension habituellement transitive de la représentation au profit de sa dimension réflexive; ce suspens permet l'accès à la production comme production et donc comme acte) n'ont été conquis qu'au fil d'une reprise des analyses de L. Marin sur la peinture. C'est pourquoi il nous faut montrer maintenant que notre analogie n'est pas seulement un éclairage extérieur, mais correspond littéralement à ce que dit Fichte.

« L'APPARITION DOIT SE COMPRENDRE COMME APPARITION »

Cette analyse, Fichte la développe, dans la *WL* de 1813, à partir d'un exemple concret : la représentation banale et immédiate du poêle qui réchauffait ses cours les soirs d'hiver[1]. Dans cette représentation immédiate, que Fichte pose dans ce contexte « comme représentation commune ou image », sont déjà inscrites à la fois la dimension transitive (l'image du poêle renvoie au poêle effectif et réel comme fait extérieur) et la dimension réflexive : si nous y prêtons attention, nous savons qu'il s'agit de l'image ou de la représentation du poêle et non du poêle lui-même : le concept de chien n'aboie pas; la représentation du poêle ne chauffe pas. Cette banale image révèle donc une structure complexe : renvoi au poêle en même temps qu'indication qu'il ne s'agit pas du poêle mais d'une image ou représentation; l'image s'indique elle-même comme image : « Quelqu'un dit : le poêle est et je produis une représentation du poêle. Ces deux choses, représentation ou image du poêle et le poêle lui-même, doivent être du point de vue de leur contenu parfaitement égales; ce n'est que dans la forme qu'elles sont distinctes puisque je comprends ma représentation du poêle comme image ». La forme se définit ici par le fait que l'image est pensée, sue ou comprise comme image. Comme le tableau, l'image, en même temps qu'elle renvoie au poêle, s'indique elle-même, se dit elle-même comme image. À ce titre, Fichte écrira plus loin : « L'*Erscheinen* n'est tel que dans la mesure où il se comprend lui-même comme *Erscheinen* ». L'image ne devient telle que si elle est identifiée comme image.

Ainsi, à la question : par « quelles marques distinctives » pouvons-nous reconnaître une image d'une chose?, nous pouvons répondre : par le fait

1. L'exemple est longuement développé dans la troisième conférence de la *WL* de 1813.

que nous sommes capables de saisir l'acte de formation dans le fait de représenter, l'acte de production dans l'image produite. Cette capacité, ou compétence, est ce que Fichte nomme « entendement absolu » ou *Einsicht*, ou encore « intuition intellectuelle », expressions diverses qui ont toutes pour définition unique : le « concevoir de la formation en tant que formation ».

De même que toute l'entreprise de Marin vise à débusquer, inlassablement, les procédés par lesquels la représentation de peinture se dit elle-même comme représentation et à recenser les procédés qu'employait le peintre pour dire « ceci est un tableau », une production, une *Bildung* et non le référent auquel il renvoie en apparence, de même Fichte invite son lecteur à saisir dans toute pensée, fût-ce celle banale et immédiate de l'image que nous avons d'une chose matérielle, l'image comme image, le processus de formation et non le résultat produit ; en un mot, il invite à saisir l'acte.

Le rapprochement était donc plus profond qu'il ne pouvait initialement paraître et a l'avantage de gommer le caractère apparemment emphatique ou directement métaphysique de l'expression de « concevoir absolu » ou « d'intuition intellectuelle ». Fichte, au demeurant, s'est employé à de nombreuses reprises à dédramatiser la notion d'intuition intellectuelle. Ainsi, en 1798[1], répondant aux attaques des kantiens, il tente de donner des exemples concrets, voire triviaux (« bouger la main »), pour mettre en lumière la saisie de l'acte comme acte, et ainsi montrer que l'intuition intellectuelle est une capacité cognitive souvent mobilisée. Pourrions-nous penser si nous ne posions pas cette compétence ou aptitude à saisir l'acte, à distinguer la production du produit, le tableau du référent qu'il met en scène, le signe de la chose ? Par ces exemples en apparence simples (« l'image du poêle » en 1813, la saisie de l'acte de « bouger la main » en 1798), Fichte entend montrer que sans la compréhension possible de l'acte comme acte, la pensée humaine serait impossible.

Pour le dire à partir d'une analogie autre que celle de l'histoire de l'art vue par L. Marin, soit une proposition quelconque : « Le chat est sur la paillasson ». Dans cette proposition, nous pouvons dissocier différentes dimensions. Le référent, comme "chat" et "paillasson" réels, choses empiriques et existantes, puis la proposition comme constituée à la fois d'éléments sémantiques et d'une forme logique analysable (il s'agit d'un jugement « S est P »), enfin l'acte de parole qu'est cette proposition elle-même comme proposition : il s'agit d'une assertion et non d'une interrogation. Dans ce cadre, Fichte aurait dit que nous avons la capacité de saisir,

1. *Essai*, p. 129.

par-delà le référent ponctuel de la proposition, par-delà le contenu de la proposition et sa structure syntaxique, l'acte de parole de la proposition. Lorsque Searle, dans *Les Actes du langage*, distingue la force illocutoire du contenu propositionnel, lorsque dans *Fondations of illocutionnary logic*, il entreprend de décomposer cette force illocutoire, d'en analyser les lois, d'en penser les règles, lorsque, enfin, il prétend que tout locuteur compétent comprend cette force immédiatement, l'identifie comme telle sans avoir nécessairement besoin d'une reconstruction discursive, il ne suppose rien d'autre que Fichte, à savoir : nous avons la capacité de saisir un acte de parole comme acte. Or, il n'est encore jamais venu à l'idée de personne d'accuser Searle de supposer une intuition mystique ou une faculté mystérieuse et romantique quand il parle de la possibilité que nous avons de saisir la dimension de l'agir inhérente à la prise de parole. Fichte, à notre sens, ne dit rien d'autre lorsqu'il prétend que dans n'importe quelles circonstances, fût-ce celle de la vie quotidienne, chacun a la capacité de saisir le savoir comme savoir, l'image comme image, l'acte comme acte. La *WL* commence à partir du moment où l'on suspend la question de savoir à quoi renvoie la *Bildung* pour s'intéresser aux procédures par lesquelles elle renvoie à elle-même et s'indique elle-même comme acte, formation, production, en un mot : processus et non chose. Ainsi, l'agir concerne tous les moments du savoir ; plus encore, il les définit : penser c'est agir, et agir c'est penser. Nous verrons dans la partie suivante la dernière dimension de ce savoir comme *praxis*, à savoir l'argumentation comme effectuation. Mais avant cela, il nous faut tirer les résultats de cette analytique de la réflexivité.

RÉSULTATS

I) Tout d'abord, la constance de Fichte ne fait plus aucun doute. Non seulement l'ensemble des doctrines de la science est réductible à un noyau central, une structure nucléaire, un motif unitaire : l'auto-référence, mais encore – ultime vérification de la validité de notre thèse d'une unité des *Doctrines de la science* –, la *WL* de 1813 se donne comme une véritable mise en abyme de l'ensemble des doctrines antérieures ; nous avons ainsi pu lire les doctrines de la science à rebours de l'ordre chronologique en partant de 1813 pour rétrocéder, de *WL* en *WL*, jusqu'à la première formulation. Véritable « fenêtre ouverte » sur les différentes versions de la

doctrine de la science, ultime miroir[1] en lequel toutes se réfléchissent, la *WL* de 1813 en délivre la signification dernière en même temps que l'unité profonde : la construction d'un modèle inédit de la réflexivité.

II) En outre, en ce qui concerne la question relative au prisme kantien qui décide du questionnement de Fichte et de l'interprétation de son évolution, nous avons pu montrer combien la thèse d'un prétendu "fondationnalisme" – lui-même conçu comme un retour à une métaphysique précritique – était erronée. L'apport de Fichte à Kant est en fait un apport fécond à la théorie de l'argumentation philosophique, en ce que la doctrine de la science effectue un dépassement des deux plus graves apories en lequel le criticisme s'était dissous : la présupposition et l'auto-contradiction.

Le caractère présupposant du criticisme, si souvent relevé d'Enésidème à Stroud, de Fichte à Vuillemin, affectait évidemment l'ensemble de la démonstration kantienne. Comme l'écrit Vuillemin dans *Philosophie de l'algèbre*, la méthode de l'idéalisme transcendantale « demeure souvent indirecte supposant par exemple l'existence de mathématiques et de la physique pour les proposer à la réflexion du philosophe » et tient donc « tout entière dans ce jugement hypothétique : si nous voulons concevoir la possibilité de l'expérience, alors nous devons poser telles combinaisons déterminées d'éléments »[2]. Or, pour Fichte, le point de départ n'est pas un fait (dont il faudrait effectivement établir la légitimité), mais un acte. Un acte est du fait même qu'il se fait ; s'il est effectué, il ne saurait être contesté. Par la position de cet acte comme acte, Fichte, nous l'avons vu, répond à la question de la viabilité du point de départ. Comme il le soulignait dans l'*Essai*, « ce n'est nullement une question dénuée de sens comme il peut le sembler à certains que celle de savoir si la philosophie part d'un fait [*Tatsache*] ou d'une action agie [*Tathandlung*], c'est-à-dire d'une activité pure qui ne présuppose aucun objet mais qui le produit, une action en laquelle l'agir devient immédiatement ce qui est fait »[3].

Par ailleurs, Fichte évite l'écueil de l'auto-réfutation du système par la mise en avant de sa loi fondamentale : l'auto-référence. Comparant, à de multiples reprises, son idéalisme transcendantal à celui de Kant, il en établit toujours la différence à partir de leur manière d'argumenter. L'argumentation fichtéenne, parce qu'elle appelle la possibilité d'une auto-inclusion

1. En fait, Fichte a, en 1814, mis à nouveau en chantier une « doctrine de la science », mais il ne s'agit là que d'annotations rapsodiques et incomplètes puisque l'auteur meurt avant d'avoir pu donner une forme à cette exposition.
2. PUF, 2e éd., 1993, p. 104.
3. *Essai*, p. 132.

ou d'une auto-application de la proposition à elle-même, permet de dépasser l'auto-contradiction inhérente à la définition kantienne de la validité qui, incapable de s'appliquer à elle-même, s'excluait *de facto* du champ des vérités qu'elle visait à définir.

III) Mais plus encore, cette analytique de la réflexivité nous permet de prendre part plus précisément à la « querelle des arguments transcendantaux ». En effet, Fichte répond, par avance, à deux objections majeures contre leur validité. La première d'entre elles concerne là encore la fiabilité de la prémisse. Comme le dit S. Virvidakis[1], les arguments transcendantaux peuvent s'écrire sous la forme suivante : 1) p ; 2) il ne serait pas possible que p si nous ne pensions pas q ; 3) nous devons penser q ; 4) il est vrai que q. Ce faisant, se pose évidemment la question de l'acceptation initiale de p. Or, en posant comme point de départ non un événement factuel ou psychologique, toujours contestable, mais un acte qui peut être fait, "performé", réalisé et qui, s'il l'est, ne peut pas être nié, Fichte invite à repenser sous un autre jour cette question cruciale de la prémisse choisie.

Le second enseignement délivré par notre analyse réside dans la profonde différence entre le type d'argumentation que déploie Fichte et une argumentation déductive du type « *modus ponens* » à laquelle certains voudraient réduire l'argument transcendantal. Ceux qui contestent la spécificité de l'argument transcendantal le font toujours à partir d'un même constat ou d'un même parti pris : un argument valide ne peut être que déductif, c'est-à-dire que sa conclusion logique doit posséder un contenu équivalent aux prémisses. E. Zahar écrit par exemple que « des logiciens de génies tels Frege, Russell, Hilbert, Gödel et Tarski nous ont appris que toute inférence ampliative est nécessairement invalide »[2], faisant écho à A. Boyer qui, reprenant la même argumentation, précise qu'un « raisonnement est soit déductif soit inductif, *tertium non datur* »[3]. Ce verdict, proféré à partir de noms aussi prestigieux que Frege, Russell, Tarski, Gödel et Hilbert, peut sembler difficile à contourner, et pourtant c'est ce que fait Fichte. En effet, la structure de son argumentation n'est nullement dépendante de la relation des prémisses à une conséquence ni encore moins le résultat d'une induction ou généralisation. Le cœur de l'argument fichtéen est l'auto-référence. Or, nous l'avons vu, cet argument ne consiste pas à tirer une conséquence d'une prémisse donnée (raisonnement déductif), mais vise à s'assurer de la congruence entre le contenu de ce qui est dit et

1. « Les arguments transcendantaux et le problème de la justification de la normativité morale », *Philosophiques*, n° 28/1, printemps 2001, p. 111.
2. *Ibid.*, p. 104.
3. A. Boyer, « Pourquoi des arguments transcendantaux », *ibid.*, p. 37.

l'acte même de le dire; il s'agit, en même temps que de prendre conscience du contenu effectif d'une proposition, de s'interroger sur les procédures d'énonciation sous-jacentes à l'énoncé ou encore, comme le disait le début de la *WL* de 1804, il s'agit de remonter à « ce qui est présupposé pour pouvoir dire ce que [l'on] dit ».

Au terme de cette analyse, il apparaît que la structure de l'argumentation fichtéenne est spécifique et originale; elle ne saurait en aucun cas être rabattue sur des modalités de raisonnements de type logique ou scolastiques tel le *modus ponens*. Pour autant, elle ne peut, comme le veulent les tenants d'un logicisme étroit, être reléguée dans les propositions non valides parce que ni déductives, ni inductives. *Tertium datur*, puisque Fichte a mis au cœur de l'argumentation cela même que Russell rejetait « jusqu'à la phobie », à savoir l'auto-référence. Fichte, en fait, met en œuvre un type de raisonnement jamais véritablement thématisé comme tel avant lui. En effet, si nous devions faire l'histoire des différentes manières de prouver un énoncé philosophique, aucune ne correspondrait à ce que Fichte appelle la « mise en œuvre » de l'argumentation transcendantale. Prouver ne consiste plus à déduire à partir d'une première certitude les conséquences qui en découlent (schéma déductif que l'on trouve dans les *Regulae* ou le *Discours de la méthode*); ce n'est pas non plus remonter de manière régressive à partir d'un fait à un *anhypothétique* (Platon) ni même à des conditions de possibilité (Kant); ce n'est pas mettre en œuvre, comme le préconise parfois Aristote, un raisonnement par l'absurde; ce n'est pas non plus montrer la non-contradiction logique d'un énoncé quelconque (ce que demandait Leibniz). Prouver sera s'assigner une tâche: mettre en accord ce qui est dit et le fait de le dire, le savoir et le su, le réfléchi et le réfléchissant, le posant et le posé. Accomplir ce que Fichte appelle le « comprendre du comprendre » ou le « savoir du savoir », c'est donc dessiner une certaine allure de l'argumentation, une certaine structure de l'argument que l'on peut considérer comme le prototype le plus accompli des arguments transcendantaux. Pour achever de démontrer cette thèse, il nous faut maintenant déployer plus avant les grands moments de cette argumentation fichtéenne. Nous en avons atteint le cœur, le moteur et le fondement, à savoir l'auto-référence. Nous en avons montré la nécessité tout en insistant sur son caractère d'acte libre. Il nous faut maintenant montrer comment cette argumentation prendra la forme d'une véritable

logique de l'effectuation, d'une authentique grammaire de l'acte[1]. Pour ce faire, il nous faudra tout d'abord établir la différence entre logique formelle, logique transcendantale et logique de l'effectuation. Fichte, en effet, doit à la fois penser le statut des deux premières logiques et en même temps en proposer une autre, dont le déploiement sera plus conforme à son principe premier de la congruence entre le *Tun* et du *Sagen*. Il nous faudra ensuite décomposer les différents moments de cette logique pour pouvoir de façon ultime en montrer la fécondité.

1. Nous associons ces deux termes non pas évidemment eu égard à leur acception contemporaine, mais en raison de la comparaison kantienne entre logique et grammaire, comparaison que Fichte reprend.

TROISIÈME PARTIE

LA THÉORIE DE L'ARGUMENTATION

CHAPITRE PREMIER

LOGIQUE FORMELLE, LOGIQUE TRANSCENDANTALE ET LOGIQUE DE L'EFFECTUATION

Nous l'avons dit, la théorie de la réflexion est en même temps une théorie de l'argumentation. À ce titre, Fichte à de multiples reprises oppose la rigueur de son argumentation à "l'inconséquence" kantienne[1]. Il ira même jusqu'à affirmer dans l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science* que l'ensemble des malentendus commis sur son œuvre proviennent de ce que les interlocuteurs ne s'entendent pas « sur ce que prouver veut dire ». Mais quelles relations cette théorie de l'argumentation entretient-elle avec les logiques existantes, à savoir la logique formelle, que Kant pensait achevée avec Aristote, et la logique transcendantale qu'il estimait avoir instaurée? Question d'autant plus nécessaire que, comme nous allons le voir, la *WL* fut de son vivant réduite à une « pure logique », accusation infamante par laquelle on entendait déconsidérer définitivement le projet fichtéen qui se donne fondamentalement comme

1. Il fera exactement de même pour Schelling. Ainsi, en 1801, dans *Sur l'exposition du système de l'identité de Schelling* (trad. E. Cattin, dans F. W. J. Schelling, *Exposition de mon système de philosophie*, Paris, Vrin, 2000), Fichte reproche à Schelling son « manque de réflexion » et immédiatement après définit ce manque comme défaillance de l'argumentation. C'est ainsi qu'il reproche à Schelling "d'extorquer" (p. 177) la proposition qu'il soutient, de "juxtaposer" (p. 178) tel et tel principe, de "glisser" (p. 180) d'une définition à une autre, et dénonce dans l'ensemble des analyses une formidable « pétition de principe » (p. 181); pour finir, il s'exclame, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire : « Mais d'où sort-il ce tout ! » On n'a pas, à notre sens, relevé suffisamment cette omniprésence du vocabulaire de la preuve chez Fichte, son souci de traquer la faille argumentative chez les auteurs qu'il conteste.

une nouvelle théorie de l'argumentation et non comme extension de la logique formelle.

LA *WL* : UNE LOGIQUE PURE, INDIFFÉRENTE AUX CONTENUS ?

Le 28 août 1799, Kant rend publique la lettre suivante :

> Je déclare que la doctrine de la science de Fichte est un système tout à fait intenable [...]. Car une pure doctrine de la science n'est ni plus ni moins qu'une simple logique qui ne parvient pas avec ses principes jusqu'aux matériaux de la connaissance mais, en tant que logique pure, fait abstraction de leur contenu ; à partir de cette logique pure, il est vain de chercher un objet réel. [Et Kant poursuit :] En ce qui concerne la méta-physique de Fichte, je suis d'autant moins disposé à y prendre part que je lui ai conseillé de cultiver à la place des stérilités subtiles, ses beaux dons d'exposition de façon à l'appliquer avec profit à la *Critique de la raison pure*. Il m'a cependant poliment éconduit en déclarant « qu'il ne perdrait quand même pas de vue l'aspect scolastique ». Il a donc répondu lui-même à la question de savoir si je considère l'esprit de la philosophie fichtéenne comme un criticisme authentique sans qu'il me soit nécessaire de discuter de sa valeur ou de sa non-valeur puisqu'il est question, dans son cas, non pas de l'objet du jugement mais du sujet qui juge ; ce qui me suffit pour dire que je me désolidarise de cette philosophie [1].

À cette condamnation sans appel, Schelling répondra quelques jours plus tard que Kant « ne connaît de la doctrine de la science que le titre [...] et qu'il vit dans l'illusion bienheureuse que le siècle est encore là où il en était il y a dix ans, c'est-à-dire en train d'ânonner la *Critique* ». À ce titre, « Kant a perdu tout droit de continuer à parler ; il est philosophiquement mort » [2]. L'idée que, par cette condamnation, Kant trahirait sa méconnaissance profonde de la doctrine de la science a été largement reprise par les commentateurs même si beaucoup se gardent bien d'en tirer la conclusion, quelque peu expéditive, de Schelling. Or, à cette identification de la doctrine de la science à une pure logique, Fichte répond de manière tout à fait étrange et paradoxale, puisqu'il écrit : « Il est vrai que la déclaration part de quelque chose que plus d'un lecteur pourrait considérer comme une

1. *Œuvres philosophiques*, trad. « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, t. III, 1986, p. 1211 ; AK, XII, 3, 396.
2. *Correspondance*, Fichte-Schelling, trad M. Bienenstock, Paris, PUF, 1991, p. 55, lettre du 12 septembre 1799.

démonstration à partir de raisons objectives : la doctrine de la science serait ni plus ni moins qu'une simple logique, laquelle ferait abstraction en tant que logique pure, de tout contenu de la connaissance. Sur ce dernier point, je suis entièrement en accord avec Kant seulement d'après mon usage de la langue, le terme de doctrine de la science ne désigne nullement la logique mais bien la philosophie transcendantale ou la métaphysique même » [1]. Cette réponse appelle deux remarques : tout d'abord, si Fichte est assurément conscient que Kant n'a pas lu véritablement la *Doctrine de la science*, il n'en prend pas moins acte que la réception la plus immédiate de la doctrine de la science consiste à l'associer à une pure logique (tel est le sens du début de sa phrase selon laquelle la démonstration de Kant part de quelque chose que plus d'un lecteur pourrait considérer comme objectif). Et de fait, la plupart des recensions de l'époque insistent sur ce caractère de « logique pure » de la doctrine de la science ; à titre d'exemple, citons, parmi tant d'autres, ce compte rendu de 1798 : « Le tour de force de la doctrine de la science consiste en ceci que des propositions matérielles sont déduites de principes de fond logiques et qu'à partir de ceux-ci celles-là sont démontrées » [2]. C'est pourquoi, même si Kant, comme il l'avoue lui-même, n'a jamais lu la *Grundlage* en entier, il n'en demeure pas moins que, par son jugement, il se fait l'écho d'une opinion à l'époque largement partagée. Pourquoi la doctrine de la science fut-elle immédiatement perçue par ses contemporains comme un retour en force de la logique ? Et pourquoi la réponse de Fichte consiste-t-elle à donner raison à Kant sur le fond (« la doctrine de la science ferait bien abstraction de tout contenu de la connaissance ») mais à contester que, par cette abstraction, elle se puisse nommer une « pure logique » puisque ce que Kant nomme « pure logique » ou "scolastique" est ce que Fichte appelle « philosophie transcendantale » ou "métaphysique" ? Plus encore, à la principale condamnation de Kant, à savoir que, dans la doctrine de la science, il s'agit non pas de l'objet du jugement mais du sujet qui juge, Fichte rétorque que Kant se montre ici « d'une aimable équité » car c'est précisément sur ce point, ajoute-t-il, que passe la ligne de partage entre le criticisme et la doctrine de la science. Surprenante défense qui consiste à donner raison sur le fond et à polémiquer sur la seule manière de nommer ou de baptiser l'entreprise ! Élucider cette curieuse réaction de Fichte requiert de comprendre pourquoi la doctrine de la science, bien qu'elle se définisse, comme le dit Kant, comme « abstraction de tout contenu », n'en est pas pour autant une logique

1. *Ibid.*, lettre à Schelling du 28 septembre 1799, p. 58.
2. *Allgemeine Literatur-Zeitung*, livraison du 26 mai 1798.

au sens où ses contemporains l'entendaient. Pour ce faire, il peut être utile de reprendre concrètement les accusations de Kant soit si l'on résume la lettre : 1) L'extension qui serait opérée par Fichte de la logique formelle ; 2) son souci de dépasser la logique transcendantale, corrélative de son attention, aussi indue qu'exclusive, aux concepts de forme et de matière (ce que Kant nomme les *apices*, les subtilités stériles de la scolastique). Quel est le statut de la logique formelle au sein de la doctrine de la science et pourquoi Fichte relativise-t-il à ce point la notion même de logique transcendantale ?

LE STATUT DE LA LOGIQUE FORMELLE DANS LA *WL*

Face à l'accusation, souvent formulée, d'extension de la logique, il faut étudier tout d'abord la fonction de la logique formelle, puis élucider sa signification et enfin comprendre les raisons sinon de son extension du moins de son accentuation dans la doctrine de la science.

La fonction de la logique, Fichte l'a très précisément définie dès son premier texte et n'est jamais revenu sur cette définition qu'il reprendra à de multiples reprises, notamment dans ses nombreux cours sur la logique formelle. C'est ainsi que dès la première page des *Méditations*, Fichte, classiquement confronté au problème du point de départ de sa recherche, écrit : « Des règles seraient donc nécessaires pour cette recherche, règles qui ne peuvent être acceptées subrepticement mais au contraire doivent être développées en toute clarté. Mais ces règles ne peuvent être démontrées à leur tour, on doit seulement espérer qu'elles puissent apparaître. Par chance, la logique dont elles dépendent est déjà une science établie »[1].

La première remarque qu'il nous faut faire sur cet usage de la logique est la suivante : Fichte ici n'innove en rien, car il procède de la même façon que Kant au début de l'"Analytique" ; la logique y a, en effet, exactement la même fonction, celle de fil conducteur. Elle a aussi la même contingence que dans la *Critique de la raison pure*, le « par chance » faisant ici écho à la phrase de Kant : « Je trouvais tout prêts, quoique non exempts de défaut, les travaux des logiciens grâce auxquels je me trouvais en état de présenter une table complète des fonctions pures de l'entendement ». C'est donc de manière empirique et contingente que la logique constitue un instrument susceptible d'aider à la recherche. Mais ce faisant, la recherche ne va-t-elle

1. *Méditations*, p. 44.

pas être entachée de contingence ? Si le point de départ ne se "trouve" (Kant) que par « par chance » (Fichte), ne risque-t-il pas de frapper de relativité l'ensemble de la démarche philosophique ? Tel est le sens de l'objection de Hegel à Kant : « La philosophie kantienne [...] emprunte, pour la logique transcendantale, les catégories comme prétendus concepts originaires, à la logique subjective, où elles ont été trouvées empiriquement. Comme elle reconnaît ce dernier point, on ne comprend pas pourquoi, puisque la logique transcendantale se résout à dériver ainsi ses concepts, elle ne reconnaît pas en même temps qu'elle est empirique ». Fichte a évidemment anticipé cette objection ; il ne prétend pas déduire les propositions de la philosophie des tables de la logique, mais souhaite bien au contraire fonder la logique à partir des propositions de la philosophie : « La logique est elle-même quelque chose dans l'esprit humain, par conséquent la philosophie élémentaire doit également la fonder ». La démarche ne pourra être que circulaire, au sens où seule la fin de l'enquête pourra fonder en retour le point de départ : « La philosophie élémentaire est du point de vue de la forme dépendante de la logique générale, mais réciproquement la logique est dépendante de la philosophie élémentaire : il y a là un cercle ».

La deuxième remarque se doit de souligner l'importance de cette fonction de la logique dans les œuvres de Fichte. Trop souvent, l'interprétation sur le statut de la logique formelle dans l'œuvre de Fichte oscille entre deux écueils : le premier consiste à penser que Fichte fait de la logique un *organon* : on dénonce donc sa démarche comme immédiatement dogmatique. Cette interprétation est évidemment une méprise sur le rôle de la logique dans le système de Fichte, méprise qu'il prend pourtant soin de prévenir au début des *Méditations* et sur laquelle il revient au début de la *Grundlage*. Mais le second écueil consiste très précisément à commettre l'erreur symétrique inverse : tant démoniser la logique que son seul usage deviendrait indice d'un raisonnement dialectique, c'est-à-dire faux. Tel est ce que fait A. Philonenko dans son interprétation de la *Grundlage*. Parce que Fichte ne peut user de la logique comme *organon*, l'interprète en conclut que son utilisation au début de la *Grundlage* se donne comme nécessairement illégitime. Or, Fichte, dès les *Méditations*, comme dans la *Grundlage*, et comme plus tard dans les cours de 1805, thématise clairement un emploi licite de la logique formelle. Au reste, il n'est là rien que de très normal à son époque et Kant lui-même avait clairement et explicitement souligné que la logique formelle était le fil conducteur permettant la « déduction métaphysique » des catégories. Seule une illusion rétrospective nous fait oublier que la logique n'a pas de sens que négatif chez Kant. De fait, depuis H. Cohen, les principaux commentateurs du

criticisme ont, avec une certaine unanimité, minimisé voire rejeté la logique formelle, dont la référence dans la *Critique de la raison pure* a été comprise comme survivance d'une manie ancienne qu'une interprétation sérieuse se devait de taire. Dans ce cadre interprétatif, seule importait la déduction transcendantale des catégories; la déduction métaphysique étant au pire omise, au mieux sévèrement critiquée. Il ne nous appartient pas, dans les limites de ce chapitre sur le rôle de la logique formelle chez Fichte, de discuter trop longuement le parti pris de ces interprétations de Kant, mais nous nous devons de souligner que ni Fichte ni aucun de ses contemporains ne pouvaient avoir les préventions des interprètes du début du XX^e siècle contre la logique. C'est donc naturellement que, dans un seul et même geste, Fichte accorde le caractère négatif de la logique (elle n'est pas un organon) et son caractère positif (elle est un fil conducteur pour accéder aux fonctions les plus générales de la pensée). Cette précision sur la fonction de la logique formelle nous met en mesure d'en élucider la signification précise.

Dès les premières pages des *Méditations*, Fichte définit spontanément la logique ainsi : « La logique considère les formes de l'esprit dans leur plus haute généralité ». La logique est donc la forme de tout jugement en général en même temps que décomposition de l'acte de juger dans sa pure forme. Expliquons cette double dimension.

1) La logique est forme de tous les jugements, c'est-à-dire qu'elle concerne les jugements tant analytiques que synthétiques. Parce qu'elle est indifférente au contenu des propositions, pour n'être attentive qu'à la procédure de mise en relation des termes, elle peut avoir pour objet d'étude les jugements synthétiques *a priori* eux-mêmes. Si cette remarque est à ce point de l'ordre de l'évidence pour Fichte qu'il ne prend même pas la peine de la commenter, se contentant de produire une définition de la logique à ses yeux aussi limpide que banale, c'est parce que ce constat ne faisait pas non plus problème pour Kant. La différence entre jugement synthétique et jugement analytique est une différence de contenu mais tous les jugements sont susceptibles d'être caractérisés, selon leur forme, comme jugements universels, affirmatifs, négatifs, catégoriques, problématiques, etc. Or, une habitude interprétative (qui a sa source, là encore, dans le *Kants Theorie der Erfahrung*) fait de « la logique formelle, la théorie des jugements analytiques ». Ce qui est indéniablement une autre manière de minimiser le rôle de la logique et correspond à une "option" interprétative qui, outre qu'elle contredit la littéralité du texte kantien, ne pouvait en aucun cas être celle des post-kantiens. C'est pourquoi tous les contemporains de Kant considéreront, à l'instar de Fichte, comme immédiatement évident le fait que la logique porte « sur les formes de l'esprit dans leur plus haute généralité », c'est-à-dire qu'elle concerne tous les jugements, analytiques comme synthétiques.

2) La logique est décomposition de l'acte de juger du point de vue de sa pure forme : tout jugement est sédimentation d'un acte de l'esprit. Par cette notation de Fichte, est précisément indiqué de quelle logique il est question, à savoir la logique de Port-Royal. En effet, et pour reprendre les distinctions particulièrement éclairantes opérées par C. Imbert dans *Phénoménologie et langues formulaires*, la logique a reçu, au cours de son histoire, trois acceptions totalement divergentes. La logique est tout d'abord discours sur l'être, en lequel les catégories sont modalités de la chose ; c'est évidemment la logique d'Aristote. Plus près de nous, à partir du début du XX^e siècle, la logique se définit comme calcul et porte sur les modalités de la preuve. Entre les deux, sous l'impulsion d'Arnauld, la logique formelle sera décomposition de la forme de l'acte mental, authentique grammaire de l'esprit, véritable définition des « modalités subjectives » de la pensée, modalités qui ne sont ni celles de la chose, ni celles de la preuve (dont Fichte définira les modalités ailleurs, précisément dans le déploiement de sa théorie de l'argumentation). Or, c'est en ce sens précis que Fichte comprend la logique formelle, logique formelle à laquelle il opposera sa propre manière de démontrer ou de prouver. Là encore, il faut, pour bien saisir la signification de la logique formelle chez Fichte, se garder de toute illusion rétrospective : ce n'est qu'à partir du début de ce siècle que le combat contre le psychologisme conduira les philosophes à dissocier radicalement l'acte de pensée de ce qui est pensé, l'objet de pensée et le fait de penser. Le terme "logistique", proposé au congrès international de philosophie de Genève par Couturat, avait pour fonction de démarquer la logique contemporaine de toute interrogation sur le processus subjectif de connaissance, de la débarrasser « de tout le fatras de la psychologie » ; en un mot, de la dissocier des recherches de Port-Royal. Pour l'avoir oublié, les plus grands commentateurs de Kant, tel H. Cohen – particulièrement engagé dans la bataille contre le psychologisme – n'ont eu que trop tendance à occulter l'aspect d'étude des formes de la pensée que conserve la logique chez Kant. Celle-ci demeure, dans la tradition de Port-Royal, la science des lois régissant, *in actu exercito*, un processus de connaissance. En effet, Kant n'écrit-il pas que « la logique est la connaissance de l'entendement et de la raison par eux-mêmes, uniquement selon sa forme » ? Ne la définit-il pas à de multiples reprises comme une « grammaire générale », en écho à Port-royal, et en opposition au calcul leibnizien ? Enfin, une enquête purement historique serait aisément en mesure de montrer comment l'ensemble du XVIII^e siècle allemand fut tributaire de cette définition de la logique de Port-Royal ; comment tous les prédécesseurs de Kant, sur les manuels desquels il

travaillait – tout comme Fichte d'ailleurs – ne songeaient pas à dissocier la logique de la notion de grammaire générale de la pensée[1]. Ainsi, la référence à la logique formelle chez Fichte doit-elle, pour être véritablement comprise, se situer par rapport à cette conception de Port-Royal qui, qu'on le déplore ou non, reste celle des contemporains de Kant. Ces précisions nous permettent du même coup de comprendre ce qui va sinon séparer Kant de Fichte, du moins expliquer la plus grande attention portée par ce dernier aux procédures de la logique.

Si certains grands commentateurs de Kant ont pu à ce point minimiser le rôle et la signification de la logique dans la *Critique de la raison pure*, ce n'est pas seulement en raison de leurs propres orientations herméneutiques, et du contexte en lequel elles ont éclos, mais aussi en raison de la moindre importance conférée par Kant lui-même à la déduction métaphysique par rapport à la déduction transcendantale. Cette dernière est en effet systématiquement mise en avant dans les déclarations de l'auteur sur son travail; sur elle repose l'ensemble de l'édifice. Or, la déduction transcendantale a directement affaire à la problématique de l'objectivité. Les catégories sont justifiées parce qu'on peut montrer qu'elles sont conditions de l'expérience possible[2]. En revanche, la déduction métaphysique, dont le fil conducteur est la logique, a plus affaire à la question de la source, de l'origine des catégories. D'un côté, nous avons le problème du rapport à l'objet; de l'autre, celui du rapport au sujet. Kant, dans la *Critique*, semble incontestablement polariser sa recherche sur le premier point. Or, Fichte annonce dès le début des *Méditations* que c'est le second point qui l'intéresse. Ce point ou ce problème, Fichte, le circonscrit ainsi: «Comment les pensées s'accordent-elles à l'agir de l'esprit? Comment un tel accord apparaît-il, telle est la question?»[3]. Par cette seule phrase, Fichte marque d'emblée son opposition au questionnement kantien puisque la recherche kantienne

1. On peut sur ce point renvoyer outre à l'article de G. Tonelli, «L'origine della tavola dei giudizi e del problema della deduzione delle categorie in Kant» (*Filosophia*, n° 3, 1956) ou encore à M. Puech (*Kant et la causalité*) ou enfin à l'introduction de J. Clair et P. Grimal de *Logique de Port royal* («Champs», Flammarion, 1970) qui, recensant les éditions anglaises et allemandes de ce texte, en montrent la très forte diffusion dans la *Schulphilosophie*.

2. C'est là une définition canonique du "transcendantal" que ne reprendra pas Fichte. Le caractère insuffisant de cet argument est clairement dénoncé dans l'*Essai* lors d'un passage que nous avons déjà commenté: «il y a deux manières de mettre en œuvre la philosophie transcendantale», l'une arbitraire, indémontrable et dogmatique (Kant) l'autre fondée (Fichte). Par là, Fichte définit la véritable philosophie transcendantale comme la «mise en œuvre» d'une argumentation. Or, nous l'avons dit, l'argumentation de Fichte ne doit pas partir comme celle de Kant d'un fait (*Tatsache*). Ainsi, et une fois de plus, Fichte transforme totalement la nature même de ce qu'il est convenu d'appeler l'argument transcendantal.

3. *Op. cit.*, p. 23.

consiste à déterminer comment une représentation peut se rapporter à un objet et non à thématiser l'accord des pensées à l'agir de l'esprit. La problématique de la relation à l'objet tend donc ici à se secondariser au profit de la problématique de la relation du sujet à lui-même dans la mesure où l'accord dont il est question dans la phrase citée n'est plus l'accord des représentations à l'expérience mais l'accord de la pensée à elle-même. Pour le dire autrement, dès le début des *Méditations*, soit dès l'hiver 1793, le problème n'est plus le problème de la représentation comme relation du sujet à l'objet mais déjà celui de la réflexion comme relation du savoir à lui-même. C'est là que passe la ligne de partage entre les deux auteurs et c'est là ce qui explique que Fichte, dans la lettre à Schelling, reprenne positivement à son compte l'expression que Kant voulait négative, à savoir: «Il n'est pas question de l'objet du jugement mais bien du sujet qui juge».

En résumé, dans la *Doctrine de la science*, la logique formelle joue le rôle de fil conducteur, elle porte sur la forme de tous les jugements – analytiques comme synthétiques – et demeure, à l'instar de sa définition dans *L'Art de penser*, analyse de modalités abstractives et subjectives; en cela, Fichte ne fait que reprendre la littéralité du texte kantien. La seule différence entre les deux auteurs réside dans un déplacement d'accent. Parce que Fichte n'a pas la même problématique philosophique que Kant, il est nécessairement conduit, non pas certes à étendre le domaine de la logique mais à faire ressortir plus explicitement que Kant, son rôle propédeutique dans l'enquête philosophique.

Néanmoins, la logique formelle ne délivre, comme chez Kant, de vérités que négatives (toute proposition contrevenant à ses règles est nécessairement fausse, mais la seule application de la règle ne délivre aucune vérité positive). La logique n'est pas la doctrine de la science et celle-ci ne saurait évidemment s'y réduire. Mais alors comment comprendre? Kant distinguait la logique formelle de la logique transcendantale en ce que cette dernière avait affaire «aux matériaux de la connaissance». Or, Fichte accepte l'objection de Kant selon laquelle la *Doctrine de la science* ne se soucie guère de la matière des connaissances sans pour autant indexer sa doctrine sur la seule logique formelle; la *WL* doit fonder la logique, en être le soubassement, non s'y identifier. Pour résoudre cette apparente énigme, il convient de rappeler la position de Fichte par rapport à l'innovation kantienne qu'est la logique transcendantale.

La relativisation de logique transcendantale

Sans doute convient-il de noter, en manière d'introduction à ce problème, que Fichte, bien qu'il reprenne plus souvent qu'à son tour l'expression même de « philosophie transcendantale », n'en retient fondamentalement aucune des partitions techniques. En effet, il récuse l'idée même d'une esthétique transcendantale puisque, dans la *Doctrine de la science*, le temps et l'espace sont, comme les catégories, produits à partir du travail de l'imagination et sont par suite pensés comme issus de la spontanéité. Il récuse, en outre, la dialectique transcendantale et la notion sur laquelle elle repose à savoir celle d'illusion de la raison ; il n'existe pas, dit-il, dans l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*, « d'illusion de la raison » et c'est pourquoi « Kant ne pouvait être convaincu lorsqu'il écrivait la Critique de la raison pure »[1] ; il récuse enfin, avec beaucoup de véhémence, l'« Analytique transcendantale ». À la lumière d'un tel constat, il ne serait pas excessif de dire que Fichte est apparemment le moins kantien de tous ceux qui ont lu et commenté Kant. En effet, si l'on considère ce dispositif fichtéen, en lequel est refusée la notion d'esthétique transcendantale, en lequel est attaqué le contenu même de l'analytique et de la dialectique, en lequel, pour finir, est purement et simplement réputée vaine la division de la logique transcendantale en analytique et dialectique, force est de reconnaître que des lectures comme celle de Heidegger, qui privilégie l'esthétique transcendantale au détriment de l'analytique, ou comme celle de H. Cohen, qui à l'inverse dévalue l'esthétique au profit de l'analytique, semblent plus proches du texte kantien puisque toutes deux le reconstruisent à partir d'une division réellement existante dans la *Critique*[2]. Or, dans le cas de Fichte, il semble qu'il n'en soit rien ; dès lors, on est en droit, à l'instar de Kant dans sa lettre de condamnation de Fichte, de poser cette question : que reste-t-il de la *Critique de la raison pure* si on en ôte l'esthétique transcendantale, l'analytique transcendantale et la dialectique transcendantale ? Apparemment rien, rien si ce n'est, répond Fichte, la philosophie transcendantale elle-même. Pour comprendre ce paradoxe, envisageons les motifs pour lesquels Fichte récuse purement et simplement l'ensemble de l'"Analytique".

1. *Op. cit.*, p. 165.

2. Contrairement à J. Vuillemin (*L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 1954), nous ne pensons pas que Fichte reconstruise la Critique à partir de la dialectique. Notre thèse est plutôt que s'il fallait, en dernière instance, assigner un chapitre à partir duquel le kantisme serait reconstruit, il s'agirait plutôt du chapitre sur les concepts de la réflexion.

Tout d'abord, au sein de cette analytique, c'est en fait la déduction transcendantale des catégories qui est systématiquement critiquée puisque Fichte la qualifie tour à tour "d'arbitraire", de "dogmatique", d'"indémontrée". Néanmoins, en attaquant ainsi la seule déduction transcendantale, Fichte remet en cause du même coup la déduction métaphysique puisque chez Kant cette dernière est dépendante de la déduction transcendantale. C'est par là l'ensemble de l'édifice de l'analytique qui devient "dogmatique", "arbitraire", "indémontrée". Pour l'avérer, Fichte part du constat suivant (qu'effectueront tous ses contemporains et que reprendra par la suite Hegel) : la déduction transcendantale est menée à partir des concepts de forme et de matière ; plus précisément, cette déduction requiert pour s'exercer la mise en œuvre de ces concepts. C'est pourquoi ces concepts doivent être explicités et non pas subrepticement mobilisés, comme c'est le cas, aux yeux de Fichte, dans la *Critique de la raison pure*. La déduction transcendantale des catégories présuppose la déduction (au sens kantien de la légitimation d'une assertion) de ces concepts de forme et de matière. À la lumière de cette critique, on est plus à même de comprendre le court-circuit que Fichte opère de l'analytique transcendantale ; il s'agit, en fait, pour lui d'aller directement à ce qui la fonde, à savoir les concepts de forme et de matière. C'est là ce qui explique la mise au premier plan de ces concepts *dans toutes les doctrines de la science sans exception aucune*.

Or, ces concepts sont, dans l'esprit des successeurs immédiats de Kant et dans la *Critique de la raison pure* elle-même, non pas des concepts de « pure logique » (logique formelle) mais bien les concepts de la réflexion tels qu'ils sont trop brièvement thématisés dans l'étrange chapitre qui clôt l'"Analytique", à savoir « L'amphibologie des concepts de la réflexion ». C'est, en fait, autour de la signification et de l'enjeu de ce chapitre, que Kant présente comme un simple appendice, que se sont polarisés les débats des tout premiers post-kantiens. Il convient donc d'élucider la fonction et la signification de ces concepts de la réflexion pour comprendre pourquoi Fichte, dans sa réponse à la condamnation de Kant, peut à la fois donner raison à Kant en estimant, avec lui, que la *Doctrine de la science* fait abstraction du contenu ou des matériaux de la connaissance et en même temps récuser l'association de sa doctrine à une simple logique formelle.

Plus que les catégories qui sont les manières dont nous nous rapportons à un objet, les concepts de la réflexion sont selon Fichte les formes les plus élevées, les plus abstraites et les plus générales du savoir. Les concepts de la réflexion sont nécessairement impliqués dans tout jugement. Ainsi, pour prendre l'exemple de la forme et de la matière, toute pensée, tout jugement, toute proposition peuvent se caractériser comme rapport d'une matière et d'une forme. Un jugement peut être ou ne pas être de quantité, de qualité, de

causalité, mais ne saurait être exempt d'une forme et d'une matière. L'infinie multiplicité des jugements peut donc être réfléchie à partir de cette distinction. Ces concepts règlent l'exercice de toute pensée, qu'elle soit empirique, mathématique ou philosophique. Pour le dire de quelques exemples : la matière de la statue – pour reprendre la célèbre illustration d'Aristote –, c'est le marbre ; sa forme, c'est la configuration que lui donnera le sculpteur ; ainsi penser la statue en sa totalité, c'est penser la liaison de sa forme et de sa matière. De même, toute proposition mathématique se laisse décomposer en matière (les éléments de la proposition – 3, 5, x, y, plus et moins l'infini, etc.) et en forme (la mise en relation de ces éléments à partir d'une loi – la fonction par exemple). Mais plus encore, le discours du philosophe peut se laisser penser à partir de cette opposition : la matière est ce que dit le philosophe (le contenu de son discours), la forme la manière dont il le dit ou le geste qui est requis pour le dire.

Mais le degré de généralité n'est pas uniquement ce qui fait la spécificité de ces concepts. En effet, le concept de la réflexion a ceci de spécifique qu'il n'est pas, dans la *Critique*, un concept d'objet, ou une notion nous menant à une connaissance d'objet, mais est « un concept par lequel nous pensons une certaine espèce de relation ». Ces rapports sont, comme le disait Kant lui-même, « des rapports pensés entre des représentations données ». Ils permettent donc de comparer les représentations entre elles, raison pour laquelle Kant écrivait dans "L'amphibologie" : « Nous devrions les appeler des concepts de comparaison [*conceptus comparationis*] ».

Nous constatons ici la rigueur de Fichte dans sa lecture du texte kantien. Fichte pense le rapport des concepts de la réflexion aux catégories (logique transcendantale[1]) comme un rapport de fondement à fondé, un peu à la

1. Fichte, on le sait, a présenté à ses étudiants des leçons regroupées sous le titre « Logique transcendantale », notamment dans la dernière période (1812). Cela ne signifie absolument pas que, par là, il mette au premier plan la « logique transcendantale », bien au contraire. En effet, ces leçons font partie d'un ensemble introductif, une série de textes d'initiation à la doctrine de la science. Chaque *Doctrine de la science*, de la première à la dernière, est précédée d'une série de textes qui tentent d'y introduire, tels les *Tatsachen des Bewusstseins* (par exemple 1810-1811) ou les *Introductions à la doctrine de la science* (par exemple 1798) ou *Sur le concept de la doctrine de la science* (1794), textes qui doivent évidemment recevoir leur fondation de la doctrine de la science proprement dite. Ceci montre donc à quel point la « logique transcendantale » est relativisée puisque, comme le dit Fichte, elle doit être fondée si l'on ne veut pas considérer la table des catégories et sa déduction comme une série de propositions parfaitement arbitraires. De la même manière, Fichte, par exemple dans ses leçons de 1805, consacrera un certain nombre de cours à la théorie aristotélicienne du syllogisme ; cours de logique formelle que, là encore, il considérait comme une préparation à l'accès futur à la doctrine de la science.

manière dont Husserl voulait faire de la phénoménologie le soubassement de la logique et des opérations mathématiques. Dans son chapitre « L'amphibologie des concepts de la réflexion », Kant fait bien des concepts « d'identité et de diversité, de convenance et de disconvenance, d'intérieur et d'extérieur, de déterminable et de détermination (de matière et de forme) » les ultimes « rapports où les concepts peuvent se rattacher les uns aux autres dans un état d'esprit ». Or, et c'est là le point décisif, ces concepts, pour être les plus généraux et abstraits, n'appartiennent pas pour autant à ce qu'on nomme, à l'époque, logique formelle. Ni les concepts de forme et de matière, ni ceux d'interne ou d'externe ne sont des concepts de la logique formelle. Identifier cette mise en valeur des concepts de forme et de matière à une simple logique formelle, c'est en fait répéter l'erreur qui fut, comme l'a montré B. Longuenesse, l'erreur du commentarisme kantien, qui, trop souvent focalisé sur le seul processus de subsomption, ne s'interroge jamais sur ce qui le fonde, à savoir ce chapitre des concepts de la réflexion. Car enfin, entre la logique formelle qui ne délivre de vérité que négative – ce que répétera scrupuleusement Fichte – et l'application des catégories à une intuition par le biais du schème, il est, *au sein même de la Critique*, une autre procédure thématisée qui est celle de la réflexion transcendantale.

Les concepts de la réflexion ne sont pas des notions logiques mais fondent un certain usage logique de l'entendement et fondent la logique formelle. Par exemple : le couple identité et diversité peut fonder la logique de la prédication ; celui de convenance et disconvenance le principe d'identité et de non-contradiction dans leur usage réel ; l'interne et l'externe, la logique des classes ; matière et forme enfin, la logique de l'attribution. Plus précisément encore, par sa remontée de la simple logique formelle, structurée par le modèle du jugement prédicatif « S est P », aux concepts de la réflexion (forme et matière de la proposition), Fichte tente de penser un nouveau type de "logique", une nouvelle "grammaire", un autre mode de mise en relation, qui dépasse la logique formelle dans sa formulation aristotélicienne comme arnauldienne. Ce qui est donc en cause dans ce dispositif curieux, qui lui fait à la fois admettre la logique formelle comme simplement négative et régionale (parce qu'elle ne s'occupe que de la structure prédicative « S est P »), relativiser l'ensemble de la logique transcendantale, voire en récuser les partitions (en analytique et en dialectique), c'est donc bien la tentative de mettre en place une autre théorie de la relation, de la *Verhältnis*, théorie qui serait l'extension du nouveau principe d'identité, à savoir la congruence entre la "forme" et la "matière" de la proposition, entre ce qui est dit (*Sagen*) et l'acte de le dire (*Tun*). Cette

position spécifique de Fichte caractérisée, il nous faut maintenant déterminer la fonction de ces concepts de la réflexion.

Pour les premiers post-kantiens en général et pour Fichte en particulier, les concepts de la réflexion sont les concepts à partir desquels est écrite la *Critique de la raison pure*. À s'en tenir à ce que dit Kant dans "L'amphibologie", l'affirmation semble évidente; et pourtant, hormis les immédiats post-kantiens, rares sont ceux qui s'en sont avisés. Pour se convaincre de la justesse du diagnostic post-kantien selon lequel les concepts de la réflexion sont les concepts à partir desquels sont écrites les *Critique*, il n'est que de citer le texte de Kant :

> La réflexion n'a pas affaire aux objets eux-mêmes, pour en acquérir directement une connaissance, mais elle est l'état de l'esprit dans lequel nous nous disposons d'abord à découvrir les conditions subjectives sous lesquelles nous pouvons arriver à des concepts. Elle est la conscience du rapport des représentations données à nos différentes sources de connaissance, qui seul peut déterminer exactement leur rapport entre elles [...]. Dans quel pouvoir vont-elles ensemble? Est-ce par l'entendement ou par les sens qu'elles sont liées ou comparées? [...] L'acte par lequel je confronte la comparaison des représentations en général avec la faculté de connaissance où elle a sa place [...] je l'appelle la réflexion transcendantale.

Que fait Kant dans la *Critique* si ce n'est classer les représentations selon ces rapports? Son travail de philosophe consiste donc en une comparaison des différentes représentions pour les ramener chacune à sa source. Ainsi, si nous nous plaçons du point de vue de ce que fait Kant (en tant qu'il écrit la *Critique*) et non plus du point de vue de ce qu'il y dit (une représentation valide suppose la liaison d'un concept et d'une intuition), alors il est clair qu'il compare les représentations et les classe à partir des rapports : « Identité, diversité, convenance, disconvenance, intérieur, extérieur, déterminable et détermination (matière, forme) ». La faculté qui permet d'écrire la *Critique* est donc bien la réflexion transcendantale. Aussi, de problématique appendice, le chapitre "L'amphibologie" devient, selon Fichte, la pièce maîtresse de l'édifice critique, puisque c'est aussi bien sur lui que repose la possibilité de son énonciation. En un mot, à la question que nous posions initialement – que reste-t-il de la *Critique de la raison pure* si on récuse l'esthétique, la dialectique et l'analytique? –, nous pouvons répondre, avec Fichte, que demeure, outre la théorie de la méthode, ce curieux chapitre sur les concepts de la réflexion, chapitre qui est le lieu même à partir duquel sont, pour Fichte, écrits tous les autres et qui, en ce sens, se donne donc bien comme la quintessence de la philosophie transcendantale elle-même.

Par suite, ce qui amène Fichte à juger l'« Analytique transcendantale » insuffisante, c'est le fait que Kant ne met pas en lumière le lieu à partir duquel elle est écrite. Nous retrouvons ici la différence fondamentale soulignée lorsque nous avons montré comment Fichte reprochait à Kant de ne pas dire « d'où et comment il savait ce qu'il savait ».

C'est ce déplacement de problématique, cette insistance de la question « d'où et comment le sait-il ? » ou « que présuppose-t-il pour pouvoir dire ce qu'il dit », qui explique également l'attention de Fichte au processus de comparaison et d'abstraction. Abstraction que lui reproche Kant, alors même que le but de la *Doctrine de la science* est d'élucider, de décomposer, de thématiser ce processus par lequel le philosophe s'arrache à « l'*habitus* représentationnel ». Cette attention de Fichte s'ancre, au demeurant, sur la *Critique* elle-même puisque le processus de comparaison et d'abstraction intervient au plus haut niveau, celui de la fondation même du contenu de la *Critique*. Cette attention de Fichte définit là encore le "lieu" d'où est écrit le kantisme. Comparaison et abstraction sont bien les processus qui, dans "L'amphibologie", définissent toute réflexion. Par la comparaison, je prends ensemble diverses représentations; par l'abstraction, j'établis la règle commune qui les relie entre elles, et puis ainsi leur assigner une source commune. Ces deux processus permettent la réflexion comme savoir et position du savoir par lui-même.

En bref, inscrite dans la *Critique* comme son noyau central, condition même de la possibilité de son énonciation, la réflexion délivre, aux yeux de Fichte, l'essence du transcendantal, lequel est à entendre littéralement et techniquement comme réflexion transcendantale, c'est-à-dire une réflexion « où il est vain de chercher un objet réel », « précisément parce que c'est une réflexion qui n'a pas affaire aux objets de la connaissance ».

C'est pourquoi, au terme de cette analyse, nous sommes en mesure de comprendre la curieuse réponse de Fichte à la condamnation kantienne : « Il est vrai que la déclaration part de quelque chose que plus d'un lecteur pourrait considérer comme une démonstration à partir de raisons objectives : la doctrine de la science serait ni plus ni moins qu'une simple logique, laquelle ferait abstraction en tant que logique pure, de tout contenu de la connaissance ». Ce qu'entend dire Fichte ici c'est que le lecteur peut se laisser abuser en ce que, de fait, la *WL* ne s'interroge pas sur les objets ni même sur les contenus de la connaissance (*Tatsache*); elle n'en part pas et son propos n'est pas de les déduire au sens spinoziste (production) ni même kantien (légitimation). La *WL* s'intéresse à la structure du savoir et son "objet" est le savoir en général et non tels ou tels contenus ponctuels de la connaissance (objet qui se tiendrait face à un sujet représentant ou contenus qui viendrait de l'extérieur, tel chez Kant « le divers de la sensation »). Sa

question n'est pas « que pouvons-nous savoir des objets ni quels sont les matériaux de notre connaissance ? » mais bien « comment savons-nous que nous savons ? ». Il est dès lors évident que, comme le disait Kant lui-même à propos des concepts de la réflexion, nous « n'avons pas ici affaire aux objets de la connaissance » ; c'est pourquoi Fichte peut à la fois ironiquement et littéralement affirmer son entière approbation avec le propos kantien. C'est pourquoi Fichte conclut : « Sur ce dernier point, je suis entièrement en accord avec Kant seulement d'après mon usage de la langue, le terme de doctrine de la science ne désigne nullement la logique mais bien la philosophie transcendantale ou la métaphysique même [1] ».

Dès lors, il semble licite de dire que, comme dans toutes les lectures de Kant, Fichte reconstruit le criticisme à partir d'un chapitre précis, à savoir celui sur les concepts de la réflexion ; c'est donc à bon droit qu'il peut revendiquer l'expression générale « philosophie transcendantale ». Néanmoins, nous comprenons, dans le même mouvement, pourquoi la philosophie de Fichte a pu apparaître comme une pure logique, c'est-à-dire comme un discours faisant abstraction du contenu ou des matériaux de la connaissance. Ceci est, en fait, inhérent au point de vue adopté, à savoir celui de la réflexion transcendantale dont Kant dit lui-même « qu'elle n'a pas affaire aux objets mais est l'état d'esprit [*Gemüt*] en lequel nous nous disposons à découvrir les conditions subjectives sans lesquelles nous ne pouvons arriver à des concepts ». Même si Fichte modifie considérablement la notion de réflexion transcendantale [2], il n'en demeure pas moins qu'il investit, contre la seule déduction des catégories et la thématique de l'application aux objets, une certaine conception du transcendantal, présente, quoique marginalisée chez Kant, à savoir celle « réflexion transcendantale ».

LA LOGIQUE DE L'EFFECTUATION COMME TROISIÈME "LOGIQUE"

Cette situation de Fichte par rapport aux "logiques" de son temps nous permet de mieux faire saillir les traits distinctifs de cette "logique" que Fichte nomme « philosophie transcendantale ou métaphysique », soit la doctrine de la science elle-même. La *WL* n'est ni savoir d'objets (dont

1. Lettre à Schelling du 28 septembre 1799, p. 58.

2. Cette définition kantienne lui semble par exemple trop "subjectiviste". Néanmoins aussi bien en 1793 que dans la *WL* de 1804, c'est le terme *Gemüt* qu'il emploie chaque fois qu'il se situe à ce niveau d'analyse.

s'occupent les « savoirs dérivés » que stigmatise la *WL* de 1804), ni « sciences particulières » (qui se définissent à partir d'un objet extérieur qu'elles ont pour tâche d'étudier, de cerner, de délimiter) ; la *WL* est savoir du savoir et donc n'a donc d'autre contenu ou "matériau" ou objet qu'elle-même ; le principe qui la structure et le modèle qui la motive forment l'identité du savoir et du su ; la logique qu'il s'agira de produire sera donc l'ensemble « des règles et des maximes de penser » [1], règles et maximes de penser qui se dévoileront au fur et à mesure de la mise en œuvre du système et qui toutes seront des manières de décliner le principe d'identité comme congruence entre le *Tun* et le *Sagen*.

Plus précisément encore, la *WL* dépasse la doctrine du jugement tant aristotélicienne que kantienne. En effet, pour Fichte, un jugement déterminant ne se réduit pas à la seule structure « S est P ». C'est ce qui explique qu'il préfère toujours, au syntagme usité de "jugement", celui de "proposition". C'est là un fait que trop souvent on oublie de relever : tout au long de ses développements, Fichte parle de propositions (*Satz*). Ce terme n'a évidemment pas la signification contemporaine d'un énoncé comme séquence linguistique donnée. Fichte, assurément, n'est pas un linguiste, et son projet n'est évidemment pas de classer les différents usages du langage ordinaire. Mais il convient de noter que ce qu'il entend analyser ne sont pas des représentations, ni de quelconques états mentaux, ni des jugements sur lesquels repose la logique formelle et dont part la logique transcendantale, mais des "propositions", et tout particulièrement des propositions philosophiques (Spinoza, Leibniz, Kant…). Ce passage du terme kantien "jugement" à celui fichtéen "proposition" méritait d'être souligné, car s'y joue toute la différence entre la logique formelle, transcendantale et la nouvelle "logique" ou « manière de prouver » que Fichte essaiera de mettre en place. Dans une proposition, il ne s'agit plus seulement de déterminer la relation d'un sujet à un prédicat (que cette relation soit dite *a priori* et analytique ou *a posteriori* comme chez les leibniziens, ou encore synthétique et *a priori* comme chez Kant), mais il convient également et peut-être surtout d'en définir la forme (acte de dire ou *Tun*) et la matière (contenu de la proposition ou *Sagen*) pour tenter d'en penser la congruence.

Mais, objectera-t-on, ces propositions dont part Fichte sont, nous venons de le dire, très souvent des propositions philosophiques : par exemple, une très grande partie des *WL* est en général consacrée à la récusation des positions idéalistes et réalistes. Il s'agit pour Fichte comme il le disait dans l'*Essai* de montrer que les « auteurs se contredisent eux-mêmes ».

1. *WL* de 1804, p. 5, ligne 34.

Dès lors, le lecteur ne peut-il pas avoir le soupçon suivant : ce que nous appelons la logique de l'effectuation et caractérisons comme une révolution sans précédent au sein de la théorie de l'argumentation n'est-elle pas qu'une simple machine à réfuter les systèmes ou propositions des autres philosophes ? La « mise en œuvre » de l'argumentation transcendantale se réduirait, dès lors, à montrer qu'une thèse X ne peut être proférée sans qu'aussitôt son auteur ne sombre dans une contradiction de type pragmatique ? Ainsi conçue, l'argumentation ne vaudrait que par sa puissance réfutative et serait incapable de produire des vérités nouvelles.

Cette objection doit d'autant plus être examinée qu'elle peut recevoir un début de crédibilité à partir de la considération des textes de Fichte lui-même. En effet, une grande partie des *Doctrines de la science* est consacrée à démontrer le caractère auto-réfutant des thèses adverses. À ce titre, il est loisible de s'appuyer sur la *WL* de 1804 qui pendant dix-neuf conférences déploie cette activité réfutative[1]. Si nous reprenons la phrase emblématique de la *WL* de 1804 déjà citée :

> Je dis qu'il y a, dans tout savoir dérivé ou dans tout phénomène, une contradiction pure et absolue entre le faire et le dire : *propositio facto contraria*. C'est sur ce point – notons-le en passant – que devait précisément se fonder un scepticisme conséquent que j'ai eu l'occasion d'évoquer plus haut et c'est à ce propos qu'il doit nous amener à mettre en avant cette contradiction irréductible au niveau de la simple conscience. C'est précisément sur ce point que se fonde la réfutation qui consiste à rejeter et présenter comme incomplets – ce qui n'est même pas l'occasion pour ces auteurs de s'amender eux-mêmes – tous les systèmes qui ne s'élèvent pas jusqu'à la pure raison : on leur démontre *la contradiction entre ce qu'ils disent de leur principe et ce qu'ils font*. C'est ainsi que nous avons procédé avec tous les systèmes envisagés et hier encore avec celui de Jacobi [...][2].

Nous voyons combien dans ce texte se trouvent concentrés tous les traits du transcendantal que notre analyse a mis en lumière, à savoir le lien avec le scepticisme, la définition de l'autoréférence comme « accord entre le dire et le faire » et enfin la puissance réfutative de la mise en œuvre du transcendantal puisqu'il s'agit à chaque fois de dire à l'adversaire : « Vous ne pouvez pas dire X sans contradiction ». De cette phrase faut-il conclure que l'argumentation fichtéenne s'épuise dans cette visée purement destructrice ? Non sans doute, puisque Fichte immédiatement après cette phrase écrit que si « une contradiction entre le dire et le faire réside en tout savoir dérivé »[1], en revanche, « la raison absolue se distinguera de ce savoir relatif en ce qu'en elle est exprimé ce qu'elle fait et elle fait ce qui est exprimé... ». Par cette proposition, Fichte entend passer de la proposition « vous ne pouvez pas dire X » à cette autre qui, en dépit de la double négation, est grosse de propositions positives, à savoir : « Vous ne pouvez pas ne pas dire que X ».

1. Nous reviendrons sur la structure de la *WL* de 1804 ; disons rapidement que Fichte part de la définition de la philosophie comme « exposé de la vérité », analyse ensuite les incohérences de Kant sur les trois absolus de chaque *Critique* et cherche ensuite à réduire cette incohérence sur l'absolu en tentant donc de construire une doctrine de l'absolu non contradictoire.
2. *Ibid.*, p. 186.

L'ALLURE DE L'ARGUMENTATION FICHTÉENNE
PASSAGE DE LA FORMULE : « VOUS NE POUVEZ PAS DIRE X »
À « VOUS NE POUVEZ PAS NE PAS DIRE X »

Pour comprendre ce passage du négatif au positif, il nous faut caractériser plus avant l'allure de l'argumentation fichtéenne. Rappelons tout d'abord que le point de départ, ou identité, comme congruence entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, n'est pas un fait (*Tatsache*) mais un acte. Cette proposition, qui se donne toujours sous la forme de l'identité redoublée (*Tathandlung* en 1794, « identité du savoir et du su » en 1804, « unité du comprendre et du compris » en 1813), est une tâche à accomplir et non une donnée psychologique ou factuelle. Le trait le plus immédiatement caractéristique de la *Doctrine de la science* est qu'elle ne se définit pas comme description d'un X mais comme "construction" d'elle-même. Construction ou production, puisque réfléchir ne sera pas refléter ou donner une image d'un quelque chose initial, ce n'est plus seulement décomposer la structure des jugements, mais c'est produire des concepts ou des formations (*Bildung*) à partir d'une tâche que l'on s'est soi-même donnée. Parce que « l'unité du comprendre » est « une unité construite »[2], argumenter consiste bien à construire ou produire des concepts à partir d'une fin ou d'une tâche ou d'une visée. En un mot, l'argumentation est un processus qui se structure à partir d'un modèle à réaliser : l'identité entre le dire et le faire. Pour le dire encore autrement, une fin est visée : l'identité ;

1. *Ibid*, p. 187.
2. p. 12.

un point de départ factuel est donné : la contradiction (dans la *WL* de 1794, la contradiction du Non-Moi ; dans la *WL* de 1804, la contradiction des trois absolus kantiens, etc.). Le cheminement, ou processus, consistera à surmonter la contradiction par des concepts et des schèmes intermédiaires jusqu'à ce qu'on parvienne à une proposition X qui ne recèle aucune contradiction. Il s'agit donc, à chaque étape du processus, de produire un énoncé indemne de toute contradiction. Telle est la manière dont se produit le passage d'un énoncé négatif du type : « Vous ne pouvez pas dire X » à un énoncé positif du type : « Vous ne pouvez pas ne pas dire que X ».

Cette allure de l'argumentation fichtéenne peut être illustrée à partir de deux exemples : celui de la théorie du "choc" (ou théorie de l'origine de l'affection) et de la relation fini et infini.

L'étrange thèse du choc (*Anstoss*) dans la *Grundlage* est conquise à partir de la nécessité de faire « coïncider l'expliqué » et « le principe d'explication »[1]. C'est donc évidemment le principe de la congruence entre le dire et le faire qui préside aux analyses qui amèneront l'auteur à dessiner ce qu'il nous faut entendre par cette thèse de l'*Anstoss*. Ce principe permet de déterminer à la fois ce que le choc ne peut pas être mais aussi, après élimination de toute autre hypothèse, ce qu'il est, ou plus exactement ce qu'il ne peut ne pas ne pas être. Par exemple, l'exigence de la coïncidence indique que le choc ne saurait être considéré comme une impulsion ou stimulus extérieur, occasion fortuite d'une mise en branle des facultés ou de « la tâche de se déterminer soi-même ». Par une série de démonstrations négatives, Fichte montre donc que le choc ne peut relever du réalisme classique, ni de la théorie des causes occasionnelles, ni de celle des choses en soi. La raison de ce refus est simple : dans une telle doctrine, l'explication n'est pas comprise dans le principe de l'explication ; ce qu'explique ce type de réalisme entre en contradiction avec le fait de l'expliquer. L'erreur du réaliste est donc toujours la même qui consiste à ne pas pouvoir rendre compte de ce qu'il dit et à se contredire en le disant. Au terme de cette démonstration négative, Fichte montre comment le choc ne peut se penser que d'une seule manière, comme "sentiment". Le sentiment est ce par quoi le sujet est affecté ; il n'est pas une instance extérieure, chose en soi cause de l'affection, mais est à la fois "sujet-objet". Il est la seule manière cohérente (au sens où nous ne nous contredisons pas en le disant) de remplir la notion d'affection ou de "choc". Par cet exemple, nous voyons donc que la démonstration ne contient pas qu'un versant négatif ou réfutatif mais

1. *OCPP*, p. 99.

bien une thèse positive qui se développera par la suite comme doctrine de la sensation ou du sentiment. On est donc bien passé ici d'une formule de type « vous ne pouvez pas dire que X » (par exemple le choc est un *stimulus* provenant d'une chose en soi) à cette autre : « Si vous voulez respecter la congruence entre le dire et le faire, alors vous ne pouvez pas ne pas dire que X », à savoir le choc est le sentiment qui se définit à la fois comme "sujet-objet" et respecte donc l'identité désirée et postulée au départ.

Le deuxième exemple que l'on peut prendre est celui de la relation du fini et de l'infini. Fichte récuse la thèse de la finitude radicale telle que peuvent la déployer Kant ou Maïmon, et cela au nom d'un seul argument : la finitude radicale est imprononçable du point de vue de son énonciation. Ainsi dans un long passage de la *Grundlage* (Gamma 1 et 2, consacré à l'erreur de Kant et de Maïmon), Fichte entreprend d'analyser ce que lui-même nomme les systèmes du Moi fini. Il écrit : « Le principe d'un tel système serait le suivant : le Moi est fini simplement parce qu'il est fini ». Face à ce système, il remarque : « Si haut que s'élève un tel idéalisme, il ne s'élève pas jusqu'où l'on doit s'élever ; jusqu'à l'absolument posé et inconditionné. Certes, une finitude doit être posée ; mais en vertu de son concept, tout être fini doit être limité par son opposé ; et la finitude absolue est un concept contradictoire »[1].

Toute finitude ne peut être dite qu'à partir de la considération subreptice de ce qui n'est pas elle, donc à partir de son contraire, l'infini. Nous ne pouvons poser le fini que par rapport à l'infini, celui-ci fût-il pensé, à l'instar de Maïmon, comme fiction nécessaire. Par suite, la finitude radicale est un concept creux, son énonciation une contradiction performative. Parce qu'une telle position de la finitude ne peut accorder ce qu'il dit à ce qu'il fait, elle s'enferme dans ce que Fichte appelle ici très significativement une « contradiction manifeste ». Ni Maïmon ni Kant ne parviennent à réfléchir les conditions d'énonciation de la finitude. La « contradiction manifeste » que dénonce Fichte est une contradiction dont l'essence consiste à ne pas pouvoir rendre raison du statut de ce que l'on dit lorsqu'on affirme la finitude comme radicale. Le fini ne peut se dire qu'à la condition de supposer du non-fini, telle est la condition d'une énonciation sensée de la finitude, tel est, pour reprendre la formule de 1804, ce « qui est présupposé pour pouvoir dire ce que l'on dit ». Il convient de bien prendre garde à la nature de l'argument de Fichte ici. La question n'est pas de savoir si l'infini ni même le fini existent, mais la question est : à quelles conditions pouvons-nous, par une énonciation non contradictoire, déterminer ce

1. *OCPP*, p. 81.

qu'est la finitude? Nous ne pouvons le faire qu'à partir de la position subreptice de son contraire. C'est là ce qu'entend souligner Fichte dans son refus de la finitude kantienne ou maïmonnienne. Ce faisant, il fait le même constat que Vuillemin qui, au terme de *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*, s'exclame : « Sans doute nous répète-t-on à l'envi que Kant a découvert la finitude, à condition toutefois que l'on excepte Kant lui-même, le Kant éternel de la pensée »[1]. Quant à Maïmon, tirant les enseignements de la *Critique de la faculté de juger*[2], il admet la nécessité de poser un infini pour permettre à l'homme de se réfléchir comme finitude, mais cet infini, il le définit comme "fiction". Or, par quelle nécessité argumentative l'infini est-il ainsi défini comme "fiction"? Cette caractérisation en terme de "fiction" est tout aussi arbitraire que celle qui consisterait à dire que l'infini est une réalité actuelle. Plus encore, si l'infini est posé comme "fiction", pourquoi le fini ne le serait-il pas tout autant, si ce n'est par une évidence subreptice que l'on se refuse à interroger? À partir de cette réfutation, Fichte pose la nécessité, pour sortir de cette contradiction manifeste, de penser la relation du fini et de l'infini. Il s'agit là d'une exigence, d'un modèle à réaliser mais dont la structure nous a été délivrée par considération de l'impossibilité à poser un terme sans présupposer l'autre. Ainsi, réaliser la congruence entre le dire et le faire suppose ce que l'on pourrait nommer une idéation de l'infini. Cette idéation ne consistera évidemment pas à exhiber *in concreto* l'infini ni à le poser comme réalité subsistante en dehors de nous. Cette idéation consistera à infinitiser nos énoncés ou, pour reprendre l'expression de Fichte, à « illimiter la limite ». Cette idéation de l'infini est une exigence qui produira des énoncés concrets et positifs. Par exemple, ce dispositif expliquera la formation de certains jugements, y compris moraux comme celui de la magnanimité. La magnanimité (que Descartes aurait appelée la générosité) est une norme morale qui résulte du travail de la raison compris comme exigence d'infinitisation. Elle correspond sur le versant éthique au processus d'idéation de l'infiniment grand esthétique de la *Critique de la faculté de juger*. La magnanimité, excédant toute "fixation", réalise l'exigence de penser l'infinité.

Dès lors, il est clair que l'argumentation de Fichte, loin d'être une simple machine à réfuter, produit des énoncés positifs et fondés en raison. L'argumentation transcendantale, dans les deux exemples pris, permet une justification rationnelle de telles thèses (la récusation de la chose en soi et la

1. *Op. cit.*, p. 302.

2. Et à dire vrai sans doute aussi de la *Critique de la raison pure* puisque Kant définit la finitude de la pensée humaine à partir de la considération de l'*Intellectus archetypus*.

doctrine positive du sentiment comme sujet-objectivité) ou telles normes ou postures éthiques (la légitimation de jugements tels que « soyez magnanimes » ou encore « l'homme est perfectible à l'infini » qui conduit Fichte, par exemple, à récuser la peine de mort).

Nous avons approché l'argumentation de Fichte et caractérisé plus avant son allure, nous avons donné quelques exemples des énoncés positifs que cette stratégie argumentative pouvait produire. Nous avons ainsi démontré que la logique de l'effectuation n'était pas simple machine à réfuter. En effet, même si la réfutation, sous la forme « vous ne pouvez pas dire que X » tient un grand rôle dans les *WL*, cette formule négative débouche toujours sur cette autre : « Nous ne pouvons pas ne pas dire que X », si nous voulons respecter la congruence entre l'énoncé et l'énonciation.

Cela étant dit, nous n'avons pour autant pas encore fait le tour de l'innovation fichtéenne en matière d'argumentation. Ainsi sommes-nous peut-être passés un peu rapidement sur des expressions que l'on trouve dans les *WL* telles que « l'illimitation de la limite » (1794) ou construction de l'inconstructible (1804). Pareille proposition pourrait se laisser interpréter comme l'expression du dogmatisme métaphysique le plus débridé, le prototype même des propositions dénuées de sens. Plus encore, comment Fichte peut-il vraiment répondre à la question qu'il pose obstinément à tout le monde, à savoir : « D'où le savez-vous? » En un mot, on ne nous a toujours pas été exhibé la possibilité d'un métalangage sur lequel néanmoins toute l'entreprise semble reposer. Ce sont ces problèmes qu'il nous faut aborder maintenant. Pour ce faire, nous décomposerons plus avant deux textes, les *Méditations personnelles* et la *WL* de 1804. La considération plus précise de ces deux textes vise un triple objectif : tout d'abord, analyser plus concrètement, sur la base d'une lecture suivie, la stratégie argumentative de Fichte en déployant ce qu'il appelle la méthode génétique ; ensuite, montrer la continuité de cette manière d'argumenter ; enfin, répondre aux accusations de dogmatisme qui ont été formulées à l'encontre des deux textes. La *WL* de 1804 fut, on l'a déjà dit, souvent considérée comme marquant le tournant "onto-théologique" de Fichte ; quant au premier texte, même ceux qui, peu nombreux, comme Lauth, tentent de plaider en faveur d'une continuité de l'œuvre, n'en exceptent pas moins les *Méditations*. Fichte, nous dit-on, y serait resté prisonnier d'un dogmatisme du Moi et du Non-Moi absolus[1]. Par la restitution de

1. Voir par exemple R. Lauth, « La genèse du fondement de toute la doctrine de la science à partir des méditations personnelles de Fichte », *Archives de philosophie*, n°34, 1971. Dans son article « Contraddizione e non-Io », dans *J.G. Fichte e l'idealismo transcendentale*, Bologne, Il Mulino, 1992, p. 121-148, Cesa évoque également cette thèse d'un Non-moi qui

l'argumentation précise de ces deux textes, nous tenterons de répondre à ce double défi : que signifie déterminer le lieu d'où l'on parle et comment, en dépit de certaines expressions (« Moi et Non-Moi absolus », « limite illimitée », « construire l'inconstructible »), Fichte ne participe ni du dogmatisme que partout il fustige ni ne se rattache à une quelconque théologie ou ontologie, fût-elle négative ?

serait dogmatique parce que dit « absolu ». J.-F. Goubet (*Fichte et la philosophie transcendantale comme science*, Paris, L'Harmattan 2002, note, p. 286) amplifie encore cette thèse d'un Non-moi dogmatique parce que qualifié par Fichte d'"absolu".

CHAPITRE II

LOGIQUE DE L'EFFECTUATION ET MÉTALANGAGE

LA MISE EN LUMIÈRE DU LIEU DE L'ÉNONCIATION

Nous devons, en décomposant la structure argumentative des *Méditations*, montrer à la fois comment Fichte répond à la question : « d'où le sait-on ? » et comment son raisonnement l'amène à un schéma certes complexe, voire abstrait, mais qui ne saurait en aucun cas être considéré comme l'expression d'un dogmatisme pré-critique.

La question de Fichte dans les *Méditations personnelles* est simple : il s'agit d'évaluer la prétention à la vérité du discours de Reinhold, et, à propos de la caractérisation de son « fait de la représentation »[1], de poser la question : d'où le sait-il ? Comment parvient-il à son fait de la représentation ? Soit encore : que présuppose-t-il pour pouvoir dire ce qu'il dit[2] ? C'est donc bien la possibilité d'un métalangage qui est ici posée.

La méthode utilisée par Fichte est celle qu'il suivra dans toutes les *Doctrines de la science* ultérieures : il pose tout d'abord l'exigence

1. Dans les *Méditations*, Fichte n'utilise pas encore l'expression « doctrine de la science » qui apparaîtra, dans la correspondance, juste au moment où il les achève. Il utilise donc l'expression « philosophie élémentaire », expression de Reinhold, qui deviendra par la suite « doctrine de la science ». Ce fait de la représentation dans sa formulation reinholdienne est le suivant : « Dans la représentation, un sujet et un objet sont mis en relation et différenciés ». Sur le passage de ce texte de fin 93 à la WL de mai 94, voir l'article de C. Cesa « De la philosophie élémentaire à la doctrine de la science », *Cahiers de philosophie*, Lille, 1995, p. 11-27.

2. Nous employons ici des expressions de Fichte plus tardives mais cette volonté de Fichte est manifeste lorsque, par exemple, il dit : « Reinhold ne se casse pas la tête comme moi, il se contente d'accepter la différence » ; on pourrait multiplier les citations.

d'identité qui est ici : Moi = Moi – exigence d'identité qui dans la *WL* de 1804 sera l'unité du savoir et du su, et dans celle de 1813 « l'identité du comprendre et du compris ». Cette identité est une finalité que l'on se prescrit et qu'il s'agit d'atteindre par le biais de la construction de chaque étape de la *WL*. Cette finalité est un pur acte, position indéductible d'une situation antérieure, commencement absolu d'une série. La question de savoir si on pourra atteindre ou non cette finalité n'est évidemment pas tranchée dès le début, puisque seule la construction de l'exposé permettra de savoir si nous pouvons ou nous répondre à notre question; c'est pourquoi, dès les premières pages, Fichte envisage très clairement la possibilité d'un échec.

Une fois caractérisé le premier principe comme proposition absolue au-delà de laquelle on ne saurait rétrocéder, Fichte introduit le Non-Moi, qui aura rang de deuxième principe. « Il y a, écrit-il, une intuition A et une autre Non-A ». Par un acte, je me pense comme pensant (intuition A), par un autre acte, j'oppose un Non-Moi (intuition Non-A). Et l'auteur de préciser sa pensée : « Les deux intuitions, celle du Moi et du Non-Moi semblent être toutes deux également nécessaires. Aucune n'est la condition préalable de l'autre, aucune ne sert à faire la preuve de l'autre »[1].

Ne sommes-nous pas confrontés, dès lors, à deux propositions de même statut et de même valeur? Si tel était le cas, le premier principe serait *ipso facto* déchu de son rang, et nous pourrions reprendre la célèbre objection de R. Kröner selon laquelle nous n'aurions non pas un mais deux absolus[2]; objection reprise de Hegel qui, le premier, dénonça la non-déductibilité, et par suite la totale gratuité du deuxième principe de la *Grundlage*. Fichte répond d'avance à cette objection puisqu'il met immédiatement en garde contre toute tentation d'identification de rang entre le premier et le deuxième principe : « Mais A peut être sans Non-A. Non-A n'est pas la condition de A, car cela serait en totale contradiction avec le premier principe »[3]. Le deuxième principe doit être considéré selon deux points de vue non contradictoires : en tant qu'acte et en tant que contenu de l'acte. En tant qu'acte, l'acte d'opposition, dont Non-A est le produit, n'est pas déductible du premier principe. L'acte d'opposer est entièrement indépendant. Le philosophe oppose avec la même liberté qu'il a posé; le deuxième principe est donc de ce point de vue un "événement" au même titre que le premier. En revanche, en tant que contenu de l'acte, le Non-Moi est

1. *Ibid.*
2. *Von Kant bis Hegel*, t. I, Tübingen, 1921, p. 424.
3. *Méditations*, p. 51.

dépendant du premier acte de poser. En effet, dans le second principe, l'acte de poser et ce qui est posé (le Non-Moi) ne sont pas identiques. Non-A est négation de A et donc, en tant que négation, suppose la position initiale de A. Fichte, pour marquer cette dépendance, écrit : « Ici, le Non-Moi ne signifie rien d'autre qu'une négation du Moi ». Autrement dit, tout acte d'opposition suppose une position, toute antithèse une thèse. Si le premier principe ne suppose aucune condition antérieure, le second est, du point de vue de son contenu, conditionné par le premier. Par suite, la différence de dignité entre le premier et le second principe est tangible. Nous n'avons nullement deux absolus, mais un seul : la sujet-objectivité. Cela précisé, nous sommes confrontés à deux actes contradictoires : la position et l'opposition.

Le philosophe doit résoudre cette contradiction en vertu de la loi de la réflexion qui lui enjoint de réaliser l'identité du posant et du posé. Par suite, Moi et Non-Moi doivent être réunis, d'où résultera la conciliation des contraires par la production d'un concept nouveau : « Dans le Moi, le Moi est opposé à un Non-Moi ». Tel est le troisième principe qui rejoint clairement le fait de la représentation de Reinhold dont Enésidème dénonçait le caractère de fait, à ses yeux aussi arbitraire que le point de départ kantien[1]. Ici l'acte de position et d'opposition sont clairement le fruit de l'abstraction et de la réflexion du philosophe; le troisième principe l'est tout autant, puisque l'acte de réunion est commandé par l'exigence issue du premier principe.

Par suite, Fichte a désimpliqué les actes ou les présupposés contenus dans ce fait de la représentation que Reinhold considérait comme premier, comme un fait (*Tatsache*) qu'il fallait analyser. Or Fichte montre que le troisième principe est acte du philosophe – acte de réunir –, acte qui lui-même présuppose deux autres actes. Ces trois actes aboutissent à ce que Reinhold nommait le « fait de la représentation », soit la scission sujet-objet. Cet acte de réunir est commandé par le premier principe, qui exige l'identité du posant et du posé, mais également par l'acte d'opposer qui met en péril cette identité. Ainsi, poser « le fait de la représentation », la

1. On se souvient que Reinhold a émis son « principe de la représentation » pour dépasser le caractère présupposant du criticisme. Il explique que ni les idéalistes ni les réalistes ni même les sceptiques ne nient que nous ayons conscience d'un objet et conscience d'un sujet. Leur querelle porte sur l'origine de la scission et non sur le fait (*Tatsache*) de la scission elle-même. La preuve que Fichte pense bien à Reinhold ici, c'est qu'en écho à une précédente note, et selon laquelle le fait de la représentation de Reinhold était le seul qui parvienne à la conscience finie, Fichte signale immédiatement après l'énoncé du troisième principe : « C'est la première donnée subjective que nous rencontrons et qui d'emblée nous renvoie au cercle caractéristique des esprits finis ».

Tatsache dont part Reinhold suppose trois actes : position, opposition, réunion. Le fait de la représentation n'est donc pas premier mais se révèle ici comme la synthèse d'actes originaires : « Originairement, nous n'avons rien d'autre que la position et l'opposition »[1]. Par là, Fichte répond à l'objection d'Enésidème, dénonçant dans le fait de la représentation de Reinhold des présuppositions non explicitées. Ces présuppositions ne sont pas, comme le voulait Enésidème, les simples lois de la logique formelle, mais sont des actes. Ce qui était posé à titre d'exigence se réalise progressivement ici dans l'effectuation du raisonnement : dévoiler les actes du philosophe nécessairement compris dans une affirmation quelconque, ici l'affirmation reinholdienne du « fait de la représentation ». Le fait de la représentation n'est plus une donnée de départ qu'il s'agit d'analyser, mais le produit d'une construction dont le philosophe est à même de retracer la genèse[2]. Ainsi, Fichte peut montrer de quel lieu il parle, à savoir du lieu qui est celui de l'énonciation du philosophe, lieu qui se décline ici en trois actes : positions, opposition puis réunion. La grammaire de l'effectuation prend donc tout son sens puisqu'il s'agit de déterminer les actes nécessaires à l'énonciation d'une proposition, en l'occurrence ici : le fait de la représentation de Reinhold. Tous les actes suivants seront, comme nous le verrons, des compositions de ces actes fondamentaux.

Mais plus encore, Fichte non seulement met en avant les actes fondamentaux mais encore montre que la formule de Reinhold, si elle veut être conséquente, c'est-à-dire réaliser la congruence entre ce qui est dit et le fait de le dire, doit s'exprimer non pas, comme le voulait Reinhold, de cette manière : « dans la représentation sujet et objet sont à la fois unis et différenciés », mais d'une autre manière qui doit faire apparaître le lieu de l'énonciation.

LA MISE EN LUMIÈRE DE L'INCIDENCE DU LIEU DE L'ÉNONCIATION SUR LE CONTENU DE L'ÉNONCÉ

Reinhold, par sa formule, prenait d'emblée l'attitude objectivante qui consiste à se mettre face au fait de la représentation comme face (*gegen*) à un fait. Contre cette attitude, Fichte montre comment les présupposés (les trois actes effectués pour énoncer cette formule) nécessitent une modifi-

1. *Méditations*, p. 51.
2. Sur l'opposition entre construction (Fichte) et analyse (Reinhold), comparer avec le début de la *Nova methodo*.

cation de la formule pour faire apparaître le lieu de l'énonciation. La formule devra donc s'écrire de la manière suivante : « Un Moi et un Non-Moi sont posés dans le moi par le moi ». La considération de l'acte d'effectuation transforme donc *ipso facto* (en vertu du principe d'identité comme congruence entre le dire et le faire) le contenu même de la formule de la représentation. On perçoit ici *in concreto* combien le principe de congruence et la méthode qui en découle produisent des propositions nouvelles qui n'étaient pas connues au départ. Loin d'être stérile, l'argumentation transcendantale, redéfinie par Fichte, montre à chaque instant sa fécondité.

Ainsi la mise en place de ces trois premiers principes fait clairement apparaître différents "Moi" de significations et de statuts différents. Le premier exprime l'exigence de sujet-objectivité (identité comme congruence ou *noésis noéseos*), le second est le "Moi" associé en même temps qu'opposé au Non-Moi. Ce Moi du troisième principe deviendra le Moi en tant qu'il est nécessairement lié au Non-Moi, soit la conscience en tant qu'elle est nécessairement conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même. Fichte dans les *Méditations* appellera ce Moi, le Moi intelligent, ou encore le Moi de la *Vorstellung* (représentation) qui se définit comme mouvement vers l'objet, intentionnalité en tant que conscience d'un autre. « Le Moi intelligent n'est possible que par un Non-Moi [...]. Le Moi intelligent dépend du Non-Moi »[1] ou encore : « L'intelligence n'est pas reliée à elle-même mais est reliée à ce qu'elle intellige. L'intelligence est et reste tournée vers l'extérieur »[2]). Mais ce Moi intelligent, nécessairement associé à un Non-Moi, qui en permet la caractérisation, n'est pas le premier Moi, que Fichte appellera, dans ce texte, le Moi existant ou *Darstellung* (présentation). « La position du Moi s'appelle présentation, la position du Non-Moi comme réel s'appelle la représentation. Tout ce qui advient à la conscience empirique est représentation; la présentation n'advient jamais à la conscience empirique; mais pourtant elle seule constitue la conscience pure »[3].

Là encore, ce dispositif répond clairement à la question : « D'où peut-on parler de la représentation? » Le lieu d'où elle peut se dire est la *Darstellung*, que plus tard Fichte associera à la série de la réflexion, lieu de l'effectuation du philosophe. De la définition de ce lieu de l'énonciation découle une conséquence précise, c'est-à-dire une thèse positive quant à la

1. *Méditations*, p. 178.
2. *Ibid.*
3. p. 102. Cf. aussi p. 103 : « Le Moi se pose comme Moi ; c'est ce qu'on appelle la présentation. Ne dois-je pas lui préférer un autre mot. Non, le "Dar" dit bien ce dont il s'agit » ; p. 98 *sq.*

nature de ce qui est à expliquer. En effet, la *Vorstellung* ne peut plus être considérée comme le tout de la pensée. Ce que Fichte n'aura de cesse de souligner à chaque étape de son enquête : « Intelligence est prédicat et non sujet absolu [...]. J'ai l'intelligence et non je suis l'intelligence »[1]. L'intelligence, ou représentation, cesse d'être ce par quoi se définit la totalité de la pensée. Les deux régimes de pensée (l'effectué et l'effectuation, « ce qui est à expliquer et le fait de l'expliquer », sont les deux lois qui définissent la rationalité : celle de la *Darstellung* et de la *Vorstellung*. La première est, nous dit Fichte, « la loi la plus haute »[2], celle de l'auto-réflexion qui exige l'identité du posant et du posé. La seconde sera « la loi de la représentabilité en général », que Fichte définit ainsi : « Tout ce qui doit [*soll*] être accepté dans notre faculté de représentation doit [*muss*] avoir quelque chose qui lui soit opposé »[3]. Cette loi générale sans laquelle, ajoute-t-il immédiatement après, l'intelligence « ne serait pas l'intelligence, c'est-à-dire la faculté représentante », Fichte la particularisera à chaque étape de son enquête, à chaque nouvelle dimension qu'il rencontre ; par exemple, parvenu à l'étude de la sensation, il pose cette loi dérivée de la loi générale : « rien ne peut être senti qui ne puisse également ne pas être senti »[4].

Nous voyons donc se déployer ici concrètement ce que nous avons expliqué de manière plus globale comme logique de l'effectuation, noyau de toutes les *WL*. Il s'agit ici de mettre en lumière l'énonciation (l'effectuation) du philosophe et de montrer, en obéissant à la loi de la congruence entre ce que l'on dit et ce que l'on fait, que cette mise à jour a une incidence sur ce que l'on dit (contenu de l'énoncé). Nous saisissons la naissance de règles précises qui structureront le discours et en même temps en dessineront le contenu. En effet, si l'on veut être cohérent au sens de Fichte, il ne faut pas dire que « dans la représentation, un objet et un sujet sont opposés » mais que dans « la représentation un sujet et un objet sont opposés par le Moi ».

Or plus précisément encore, cette nouvelle écriture donnera naissance à deux séries distinctes, deux séries de la rationalité que Fichte détaillera dans la suite de l'ouvrage. Reconstituons cette démarche argumentative, pour mieux faire saillir la manière dont Fichte s'applique à lui-même la question qu'il pose à tout le monde : « Mais d'où et comment le sait-il ? ».

1. *Ibid.*, p. 171.
2. Fichte parle de « loi la plus haute », à propos du « je suis ce que je suis » (p. 163) ; voir aussi p. 150 et tout le début de la partie pratique.
3. p. 52.
4. p. 177.

LA PRODUCTION DE CONCEPTS À PARTIR D'UNE FINALITÉ QU'ON S'EST PRESCRITE

Nous avons dégagé clairement deux régimes ou deux niveaux de discours : ce qu'on dit, à savoir : « la représentation est X opposé à Y », et la structure des actes nécessaires pour le dire (position, opposition et réunion). Le concept ou acte de réunion qu'il nous faudra construire progressivement permettra de donner naissance à deux types de concepts : les concepts de la représentation que seront les catégories et les concepts de la réflexion, concepts de la *Darstellung* qui seront précisément les instruments ou les règles de l'énonciation. Au terme de l'analyse, il ne devra plus exister de contradiction entre ces deux séries. Comment passe-t-on de la simple production de la "réunion" à la diversité des catégories et des concepts de la réflexion ? C'est ce qu'il nous faut élucider précisément.

Le concept de différence

Une fois acquise la synthèse du troisième principe, nous avons donc une première tâche à réaliser : penser comment Moi et Non-Moi peuvent être réunis en un troisième terme, ce que Fichte écrit : « A=Non-A en C ». Jusqu'à présent, la synthèse n'est rien d'autre qu'une exigence : « Les opposés doivent [*sollen*] être réunis ». Comment est-ce possible, soit : quels actes doit effectuer le philosophe pour penser cette réunion sans contradiction, ou encore : quelles conditions doit-il admettre pour réaliser son modèle ? Telle est la question. Il s'agit donc ici de recenser des actes nécessaires pour penser le Moi et le Non-Moi en tant qu'ils doivent être en relation.

La première opération que nous devons effectuer pour traiter notre contradiction est l'opération de différenciation. En effet, si le troisième principe doit réunir deux termes, alors ces deux termes ne peuvent être pensés ni comme identiques (premier principe) ni comme opposés (deuxième principe). Dès lors, « n'est-ce pas ici qu'est donnée la différence ? C'est exact. "Différent" ne signifie ni identique ni opposé. Dans la mesure où il [un terme de la relation] n'est pas identique, il doit être opposé et dans la mesure où il n'est pas opposé, il doit être identique »[1]. Ainsi, « différent ne veut pas dire identique, mais ne veut pas dire opposé non plus »[2]. L'opération de différencier est donc bien le premier acte qui « naît de la réunion de l'identité et de l'opposition »[3]. Cette opération de différen-

1. p. 53.
2. *Ibid.*
3. p. 54.

ciation condense en même temps qu'elle modifie et fluidifie l'opposition et l'identité initiale. Tout d'abord, elle suppose l'identité puisque différencier des termes (ne plus les figer en une opposition insurmontable), c'est supposer un degré par lequel ils peuvent être mis en relation et ainsi devenir identiques. Mais cette identité n'est évidemment pas l'identité première, l'identité du posant et du posé, mais une identité relative qui permet aux termes d'être mis en relation. Le même constat vaut pour le rapport entre l'opposition et la différence proprement dites. Ce premier acte, nécessaire après l'énoncé du troisième principe, se laisse donc clairement définir comme ce qui permet de trouver entre les termes ce en quoi ils sont opposés (raison de leur distinction), et ce en quoi ils sont identiques (raison de leur relation). À la réunion simplement exigée, et non effectuée, du troisième principe succède donc la possibilité d'une comparaison. Plus encore se dévoile la condition de toute comparaison. Comparer des termes sera toujours en supposer et *l'identité relative* et *l'opposition relative*, soit ce que Fichte nomme dans ce texte : la différence. Ce tout premier résultat de la construction appelle quatre remarques.

1) Tout d'abord, nous saisissons ce que, plus tard, Fichte appelle la méthode génétique qu'il opposera aux insuffisances de la méthode kantienne. Qu'un acte "naisse" d'un autre acte signifie qu'il est engendré de manière nécessaire par une situation antérieure, puisque chaque opération procède de la précédente. La philosophie devient bien une logique des actes, une actologie destinée à remplacer l'antique ontologie. La méthode génétique se révèle, ici, dans son extrême simplicité : nous partons d'une contradiction et examinons quels actes nous sommes obligés de poser pour tenter de la résoudre. Chaque lecteur peut réitérer la démonstration (effectuer ces actes), et les effectuant, en comprendre la nécessité. En effet, dans le cas présent, si je ne posais pas la différence, je resterais incapable d'avancer dans ma tâche ; la proposition de départ « resterait contradictoire si un troisième terme, à savoir la différence, ne pouvait naître de la réunion de l'identité et de l'opposition »[1]. Seule la différence est pertinente ici et permet d'avancer dans la construction progressive de la solution définitive de la contradiction. L'acte est certes libre (dans la mesure où le lecteur peut fort bien décider de ne pas résoudre la contradiction ou de n'en même pas poser les termes), mais il est également nécessaire, parce que c'est clairement tel acte et non tel autre qui doit être effectué à ce stade de la contradiction ; comme ce sera tel acte et non tel autre qui devra être effectué à un autre moment de la démonstration. En ce sens, il n'y a pas d'alternative

1. p. 53.

sensée à l'opération ici effectuée : où je pose la différence ou je reste face à la contradiction et renonce à la philosophie. La genèse dont se réclame Fichte n'est donc ni un vain mot, comme le déclare I. Radrizzani[1], ni ne participe, comme l'ont pensé certains poètes contemporains de Fichte, à cette prétention, littéralement insensée, d'engendrer à partir d'un Moi, absolu et cause de soi, l'ensemble de la création. À la question que Fichte se posait, non sans inquiétude, au début de son travail : « le construire en philosophie est-il impossible ? », la réalisation effective de ce construire lui permet d'apporter une réponse positive. Il est difficile, ce faisant, de ne pas, là encore, souligner l'étonnante constance de Fichte puisque, comme nous l'avons dit précédemment, c'est le terme *Construiren* qui définira le processus d'engendrement des propositions jusque dans la *WL* de 1813.

2) Nous pouvons établir la légitimité de notre expression « logique ou grammaire de l'effectuation ». Fichte cherche à définir les règles immanentes à toute pensée (« logique ou grammaire » conçues comme ensemble de règles gouvernant un processus), mais cette pensée se définit comme un acte. Ainsi dans ce texte, nous avons clairement assisté à la naissance du concept de différence et pouvons ainsi comprendre comment il se définit comme acte. En effet, l'acte de différencier est le premier qui doive être effectué pour commencer à résoudre notre contradiction. Cet acte, si après l'avoir effectué, je le pense, sera nommé : « la différence ». Qu'est-ce, dès lors, qu'un concept ? C'est le résultat nommé d'un acte ; l'acte en tant qu'il est effectué et défini et non plus pris dans le processus de son effectuation.

3) Nous percevons clairement aussi la présence dans toute production de concept des opérations de comparaison, abstraction et réflexion. Comparaison, d'une part, car pour avancer dans la construction de mon modèle, je dois rendre comparables les termes (A et -A), et pour ce faire effectuer un certain nombre d'actes. Abstraction, d'autre part, parce que je détache la dimension d'acte pour ne plus m'intéresser qu'à son produit. Si nous nous rendons sensibles au mouvement même de la phrase de Fichte, nous saisissons sur le vif ce processus puisque – immédiatement après avoir fait l'acte de différencier, il se demande : « n'est-ce pas là ce qu'on nomme la différence ? », isolant ainsi le produit de l'acte ; le résultat de son processus. Réflexion, enfin, car Fichte prend cet acte comme matière de sa réflexion et, ce faisant, tente de le définir (de le fixer) en un concept.

4) Enfin, cette reconstitution de la manière d'argumenter des *Méditations* nous permet d'expliquer l'effort de formalisation de Fichte, que l'on retrouvera souvent et notamment dans les célèbres formules de 1804,

1. *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, p. 96.

telles « A, ., E et P, et x, y, z ». Mais plutôt que de recourir à cette formule ambiguë "formalisation", qui induit l'idée d'un recours exclusif à la logique formelle, nous préférons employer l'expression même de Fichte, à savoir « expression par symboles ». Un lecteur non prévenu, ouvrant au hasard les *Méditations*, aurait sans doute l'impression de lire un traité de logique[1]. En fait, Fichte entreprend une sorte d'idéographies des différents actes de la pensée. Le recours à des symboles doit faciliter le travail d'abstraction. Ce qui est "fixé" par la lettre est un acte. Il ne s'agit donc nullement d'une combinatoire formelle car le contenu est l'acte lui-même. Tracer la carte des opérations nécessaires à toutes pensées, telle est ce que recèle cette idéographie des différentes manières de penser. Nous constatons ici que la rationalité mise en œuvre n'est évidemment pas la rationalité de la pure logique formelle comme forme vide (A, -A, x, -x), exempte de tout contenu. Il y a bien un contenu mais ce contenu est un acte. Il ne s'agit pas non plus de la rationalité représentative en laquelle à un contenu (comme objet extérieur) j'appliquerais une forme quelconque. Le contenu n'est pas un donné, il est l'acte du philosophe et du lecteur qui effectue, avec lui, ces opérations. Il ne s'agit pas, enfin, dans cette manière d'argumenter, de remonter de façon régressive d'un fait donné à ses conditions de possibilités, mais il s'agit bien d'engendrer une série d'actes à partir d'une exigence que l'on s'est librement prescrite : la non-contradiction "pragmatique".

Le concept de différence élucidé, il nous faut montrer comment deux séries, celle de ce qui est énoncé et celle de l'énonciation, se mettent en place et permettent à Fichte non seulement de "parler" mais d'indiquer de « quel lieu il parle ».

LES DEUX SÉRIES : LA MONSTRATION DES CONDITIONS DE PRODUCTION DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE

Après avoir élucidé le concept de différence, qui m'enjoint de chercher à la fois ce en quoi les termes peuvent appartenir à une classe commune (genre), et en même temps être distingués (espèce), concept qui deviendra condition et fondement de toutes les analyses suivantes, Fichte écrit : « Étudie parallèlement deux choses. Qu'est ce que C ? Que doivent être A et Non-A en C ? C sera la représentation, A le Moi qui sera dit limité, Non-A le Non-Moi également limité; les deux sont à l'intérieur de la représentation ». Que Fichte distingue d'emblée l'étude de la représentation, considérée comme ensemble, et l'étude de la signification de chacun des termes de la relation est d'une importance capitale. Il y a une spécificité de C par rapport à A et Non-A. En effet, C doit être différent de A et de Non-A. La représentation n'est ni le sujet seul ni l'objet seul mais est l'ensemble, soit la relation de A et Non-A[1]. Je dois donc étudier en quoi C n'est ni A ni Non-A, tout en étant en relation avec eux. Mais relation de A et Non-A et différent de chacun de ces termes, C doit aussi être identique à lui-même. Il ne saurait se diluer dans sa différence avec l'un et l'autre terme : « C doit être égal a lui-même sinon il serait une absurdité ».

Pour le dire autrement, il s'agit de caractériser la relation et les termes mêmes de cette relation ou, pour employer des notions dont la légitimité ne sera démontrée que plus tard dans la démonstration, il y a une matière de la relation (A et Non-A) et une forme de la relation (unité de la représentation). « C doit être identique à lui-même mais a des caractères opposés »[2]; ou encore : « L'expression "(C) est identique" est une. Les termes de cette expression ne sont pas les mêmes et sont pourtant réunis »[3]. Les termes A et Non-A sont dans la représentation, mais la représentation n'est pas en A ou en Non-A. On pourrait, certes, penser que la représentation n'est que comme relation de A et Non-A. Ce qui est exact, mais elle n'en doit pas moins être identique à elle-même.

Le troisième principe entièrement déployé montre clairement ce dont il est question. Fichte écrit : « Un Non-Moi limité est opposé à un Moi limité, dans le Moi, par le Moi ». Le syntagme « par le Moi » renvoie au premier principe, soit le philosophe lui-même. Le philosophe pose le troisième principe; il doit donc apparaître dans la proposition par cette mention : par le "Moi", ou bien encore, dans une formulation voisine, par la mention d'un acte effectué par un "Je" premier et non déterminé : « J'oppose dans le Moi un Non-Moi limité à un Moi limité ». Moi et Non-Moi limités sont A et Non-A en tant qu'ils sont à l'intérieur de la représentation, c'est-à-dire dire en tant qu'ils sont transformés par leur mise en relation et ne sont donc plus A et Non-A originaires absolument opposés. « Dans le Moi » signifie la représentation, soit le Moi de la *Vorstellung*, le Moi intelligent qui s'opposera au Moi de la *Darstellung*. Il ne faut donc pas, si l'on veut comprendre les démonstrations de Fichte, perdre de vue la littéralité de l'expression; la formulation fait bien apparaître trois "Moi". Le Moi à l'intérieur de la

1. Voir à titre d'exemples *Méditations*, p. 75.

1. p. 55.
2. p. 69.
3. p. 63.

représentation (Moi limité) n'est pas le Moi de la représentation (dans le Moi, soit C qui contient Moi et Non-Moi); qui lui même n'est pas le Moi, sujet de l'énonciation ("Je" ou « par le Moi »). Le « je représente » (C) n'est pas le « je suis » du premier principe, mais n'est pas non plus le « Moi limité » puisque, Moi et Non-Moi limités sont en lui. Nous sommes donc confrontés à différentes tâches (ou différentes séries d'études à accomplir), que Fichte exprime ainsi : « A = A. Non-A = Non-A. A = Non-A en C. C = A et est opposé à A. C = Non-A et est opposé à Non-A. C est donc différent de A et Non-A. Mais C = C ».

Nous devons étudier ces différentes séries parallèlement. Nous devons examiner comment A et Non-A peuvent être mis en relation alors qu'ils sont opposés, tout en examinant en quoi C (la relation qu'est la représentation) est différente de A et de Non-A. Mais nous devons aussi étudier la représentation en tant qu'identique à elle-même, bien que comprenant des termes qui ne sont pas elle et s'opposent en elle. Dans le premier cas (relation de A à C et de Non-A à C), et donc relation de A et Non-A, il s'agit de mettre en relation des termes qui sont, au départ sans relation aucune. Je dois donc produire des actes, des concepts, qui permettent de penser la relation. Dans le deuxième cas (C = C), il me faut penser ou maintenir l'identité de C, tout en trouvant des concepts qui permettront de penser en lui, la différence. La première série permet la déduction des catégories. La deuxième permettra la déduction des concepts de la réflexion, que Kant comme Reinhold présupposaient sans jamais les "déduire", c'est-à-dire sans jamais en montrer la nécessité.

La déduction des catégories

Les catégories sont produites à partir de la considération de la différence de chacun des termes à l'intérieur de C. A et -A d'opposés qu'ils étaient doivent devenir différents, pour ne plus être des opposés absolus; ils doivent donc être limités – aucun ne peut être la totalité. Cette opération fait clairement surgir la catégorie de limitation. Comme on le voit, ce concept est une spécification de la notion première mais très large de différence. Au fur et à mesure que la *construction* s'effectuera, apparaîtront les différentes manières dont la différence peut se dire, soit les différentes façons dont une comparaison peut s'effectuer. La contradiction se métamorphose et nécessite la production progressive d'actes nouveaux. Lorsque un nouveau concept est trouvé, la contradiction se repose à nouveau en d'autres termes. Cette recomposition est à son tour dépassée en un autre terme, qui produira, etc., jusqu'à ce qu'on parvienne au moment où les termes ne peuvent plus être composés et à la table complète des catégories. Ainsi au fur et à mesure

que j'avance, les termes A et Non-A se trouvent de plus en plus déterminés; les catégories sont engendrées de manière nécessaire comme autant d'opérations que je suis obligé d'effectuer au fur et à mesure que ma contradiction renaît. Nous percevons ici clairement le sens du terme "déduction" chez Fichte, déduction qu'il oppose à la "déduction" arbitraire de Kant. La déduction est synonyme de production progressive d'actes nécessaires. À telle étape du raisonnement, je dois faire une opération (limiter les termes, leur attribuer une quantité, etc.). Cette opération ne peut intervenir à un autre moment, une autre ne saurait s'y substituer. Par suite, si nous comparons cette déduction des catégories à celle de Kant, deux différences apparaissent clairement.

D'une part, Fichte met mieux en lumière la définition de la catégorie comme résultat d'un processus. La catégorie est fondamentalement un mode d'action, le produit d'une opération[1]. La catégorie se définit, selon des expressions qui reviennent constamment dans le texte, comme *Handlungsweise* ou *Handlungsart* et non point comme quelque notion inscrite de toute éternité en l'entendement humain. D'autre part, la déduction est production d'actes à partir d'un principe. Le caractère présupposant du criticisme (partir du fait des mathématiques pour en établir les conditions de possibilités intangibles) a été dépassé. Enfin, et sans doute est-ce là le plus important, lorsque Fichte parle de conditions, il s'agit de désigner les actes de pensée nécessaires, engendrés à partir d'une exigence de non-contradiction entre le *Tun* et le *Sagen*, exigence que l'on s'est fixée librement.

L'étude de la relation de A et Non-A entre eux ainsi que de la relation de C à A et de C à Non-A font donc surgir progressivement les catégories comme moyens de médiatiser une opposition initiale. Mais nous avons une seconde série à étudier, à savoir C = C, non plus l'opposition d'un terme à un autre mais l'identité de C.

1. Certes, chez Kant déjà, la catégorie apparaissait non comme un concept figé mais comme le résumé d'un jugement. Toute catégorie déployée est en effet une règle de jugement; la causalité, par exemple, signifie qu'à tout effet doit correspondre une cause. Les catégories doivent donc être interprétées comme résultat d'un processus et non comme des concepts primitifs, originaires et indécomposables, surgis tout faits de l'entendement. Néanmoins, force est de reconnaître que Kant n'insiste guère sur cette dimension des catégories et donne souvent l'impression que les catégories, concepts premiers, ne résultent d'aucun jugement antérieur. L'exposition de Fichte lève cette ambiguïté du texte kantien et fait clairement apparaître combien la formation des catégories dépend de l'acte de juger.

La déduction des concepts de la réflexion

L'exigence que C reste identique à lui-même engendrera la production des concepts de la réflexion. En effet, il faut étudier C en tant qu'il est identique à lui-même et faire en sorte que cette identité puisse avoir un sens. Il s'agit donc ici de penser comment l'identité peut se dire en dépit de la présence en elle de termes différents. A et Non-A sont au départ des opposés. Progressivement, ils apparaîtront comme limités, donc comme quelque chose de simplement différent. Si nous déterminons plus encore ces termes, nous obtenons la quantité, la mesure, puis les notions de + et de –. A et -A deviennent donc deux termes de signes différents (+ et -). Or ce + et ce – doivent être en C. Comment, à l'intérieur de C, puis-je maintenir ensemble le plus et le moins? L'identité de C n'est-elle pas menacée si je prétends qu'en lui il y a des termes de signe contraire, ce que précisément Kant, après Newton, appelait l'opposition?

L'opposition n'est pas de même nature que celle étudiée dans la première série. Là, en effet, nous partions d'une opposition et nous devions trouver un terme médiat qui permette de penser ensemble deux termes disjoints. Ici, nous partons d'une identité (C=C), et nous devons trouver des termes qui permettent de conserver cette identité. Là, nous devions surmonter l'opposition, ici conserver l'identité. Quels seront les termes, permettant de penser ce nouveau type d'identité? Les concepts de la réflexion à la liste desquels Fichte, suivant en cela Reinhold, ajoute le couple actif et passif. Dans les *Méditations*, les concepts de la réflexion interviennent à chaque fois qu'il s'agit de produire une différenciation relative à partir d'une identité absolue et non, comme c'était le cas pour les catégories, de produire une identité relative à partir d'une opposition absolue. En un mot, Fichte déduit les concepts de la réflexion à chaque fois que c'est l'identique et non l'opposé qui est le point de départ de la démonstration. Prenons un exemple simple : si je pars de A et Non-A et que je les limite (catégorie de la limitation), je dois penser l'un des termes comme ne contenant pas toute la réalité (A) et l'autre comme ne contenant pas toute la négation (Non-A). Si, par une expérience (*experiment*), je pose que ces termes sont en relation réciproque, je puis fort bien dire que la réalité que A n'a pas est en Non-A, et la négation que Non-A n'a pas est en A. Mais cette solution fait surgir une contradiction à un autre niveau : nous savons que C doit être identique à lui-même. Comment puis-je penser réalité et négation pour que l'identité de C soit conservée? Je ne puis le penser qu'en terme d'actif et de passif. Seuls ces concepts, en effet, permettent de comprendre comment A et Non-A peuvent être en même temps et sous le même rapport « dans le Moi ». Il s'agit donc ici de retracer

les actes de comparaison (concepts de la réflexion) qui nous permettent de penser la représentation comme identique à elle-même, alors qu'elle doit comprendre des termes différents. Par les concepts d'actif et de passif, je ne produis plus un moyen terme entre deux opposés, comme c'était le cas pour la catégorie (la limitation étant terme médiateur entre deux opposés A et Non-A absolus qui, grâce à cette catégorie, deviennent A et Non-A limités), mais je cherche à l'intérieur de la représentation (dans le « Moi »), qui doit être identique à elle-même, une possibilité de différencier. Ainsi ces concepts de la réflexion, desquels Kant faisait dépendre implicitement toutes ses démonstrations, sans jamais les expliciter – si ce n'est de manière oblique et marginale –, ces concepts sur lesquels Reinhold avait attiré l'attention sans pouvoir faire autre chose que les présupposer toujours et ne les déduire jamais, Fichte 1) les définit avec précision, 2) montre leur nécessité génétique et 3) thématise, enfin, leur fonction.

1) Comme les catégories, les concepts de la réflexion sont des déclinaisons du concept de différence. Mais cette différence est produite à partir d'une identité donnée C=C. A et Non-A doivent être pensés dans le Moi. Comment, ce faisant, l'identité de ce Moi n'est-elle pas pulvérisée? Telle est la question dont les concepts de la réflexion sont les réponses.

2) Il montre leur nécessité : l'objection d'Enésidème selon laquelle l'utilisation constante par Kant de ces concepts de la réflexion[1] était parfaitement arbitraire trouve ici sa réponse. À partir du moment où l'on a accepté de construire, avec l'auteur, un modèle qui rende intelligible l'exigence de réunion inscrite dans le troisième principe, on produit progressivement l'ensemble des concepts de la réflexion, comme on a produit initialement le concept général de différence. Le problème sera entièrement résolu lorsque l'identité à soi de C pourra être pensée, malgré les termes différents qui sont à l'intérieur de lui. Alors que chez Kant nous ne faisions que constater leur emploi dans les trois *Critique*, nous comprenons ici pourquoi et comment ils doivent être produits par le philosophe pour mener à bien la tâche qu'il s'est fixée.

1. Voir le chapitre de la *Critique de la raison pure* : « L'amphibologie des concepts de la réflexion ». Rappelons ici qu'aux quatre groupes de Kant (forme/matière, Interne/externe, Identité/diversité, convenance/disconvenance) Reinhold puis Enésidème puis Fichte rajoutent le couple, qui deviendra central chez Fichte : actif et passif. Ce qui veut tout simplement dire que Kant lorsqu'il écrit la *Critique de la raison pure* introduit d'emblée ces notions de « passif et d'actif » ; ces notions sont donc des concepts qu'il faut légitimer. De quel droit parler, comme le fait Kant, d'intuition « passive » et d'entendement « actif » ? Quel est le statut de ces concepts sans lesquels la première *Critique* ne pourrait être écrite puisqu'on ne pourrait parler d'une instance passive et d'une autre active ni, par conséquent, d'imagination, d'analytique des principes, etc.

3) Il en dévoile la fonction. Les concepts de la réflexion permettent de caractériser la représentation (C). C'est pourquoi ils sont, avec l'intuition intellectuelle, l'outil propre du philosophe. Un physicien, en effet, ne se demandera pas si sa représentation est telle ou telle, ni comment elle peut demeurer identique à elle-même tout en recevant des déterminations multiples, mais il s'interrogera sur ce qu'est Non-A, particularisé en tel ou tel objet. Pour mener à bien cette interrogation, il procédera au niveau le plus général selon des critères (les catégories appliquées à un donné X), définis par Kant dans la *Critique de la raison pure*. En revanche, le philosophe, s'interrogeant sur la représentation en général, en tant qu'elle contient A et Non-A, doit pour ce faire produire des concepts différents. Comment puis-je comparer A et Non-A à l'intérieur du Moi? Par les concepts d'interne, d'externe, d'actif, de passif, de matière et de forme, etc. Nous comprenons donc maintenant comment Fichte répond à l'objection d'Enésidème concernant l'usage subreptice de notions chez Kant et Reinhold, et comment, ce faisant, il répond pour lui-même à la question qu'il pose à tous : « Mais d'où et comment le sait-il? » La déduction des concepts de la réflexion a donc pour signification le dépassement de la contradiction entre la réflexion du philosophe et ce sur quoi il réfléchissait. Ce dépassement permet une définition rigoureuse (parce que échappant à la contradiction entre ce que l'on dit de la représentation et ce que l'on fait pour le dire). Par exemple, une fois déduits les concepts de la réflexion, Fichte, dans ce texte, peut entreprendre la caractérisation précise de la représentation, caractérisation sur laquelle s'achève la partie théorique, à savoir : la représentation se définit comme faculté de produire des concepts intermédiaires entre deux contraires. Ce flottement ou oscillation (*Schweben*) entre deux opposés est le travail de l'imagination. À cette caractérisation de la représentation répond la caractérisation de l'acte de réflexion qui pense la représentation. Cet acte est un acte d'abstraction (réflexion "abstrayante"[1]), qui part de l'identité alors que l'imagination part de l'opposition.

Ainsi avons-nous relevé notre défi : montrer à partir de quel point de vue telle proposition (ici l'énoncé de la représentation) peut se dire. Nous avons, en outre, montré le lien d'essence entre la logique de l'effectuation et le métalangage. Ce que Fichte cherche à faire en produisant cette méthode génétique – qui se définit comme la production d'actes à partir d'une contradiction posée et en vue d'une identité visée –, c'est bien à déployer les conditions du discours qui prétend à la validité de ce qu'il dit. Penser la

1. C'est ainsi qu'il la caractérisera dans le paragraphe 2 de la *Grundlage* déjà cité.

possibilité d'un métalangage, le construire pas à pas par la réalisation de la *WL*, tel était bien le but de Fichte.

Lire cette tentative de métalangage comme un simple langage, réduit lui-même à sa seule fonction référentielle, telle est la source de tous les contresens et malentendus sur l'œuvre de ce philosophe. C'est, nous semble-t-il, parce qu'il a lu ainsi les expressions Moi et Non-Moi absolus que Lauth a pu penser que Fichte restait prisonnier en 93 d'une pensée dogmatique[1]. Il faut, lorsqu'on lit Fichte, ne jamais perdre de vue le caractère "méta" de ses constructions, caractère "méta" qui signe la différence entre un langage qui prétendrait dire quelque chose de A (sujet) et Non-A (chose en soi) absolu, et un langage qui délimite ce qui peut être dit à partir du lieu où cela peut être dit.

Kant comme Reinhold caractérise la représentation comme X et Y, mais comment? De quel point de vue? Avec quels concepts? Comment rendre compte des conditions d'énonciation de son discours : telle est la question du métalangage qui ne peut être alignée sur celle, immédiate, du langage.

Mais, demandera quand même le lecteur, en admettant même que les *Méditations* visent uniquement à montrer que la représentation doit être dite d'un autre point de vue que celui de la représentation et non du point de vue de la représentation (c'est là l'écueil de l'auto-réfutation du système kantien), que signifient A et Non-A absolus? Le sens de limites que la cohérence, et non un décret arbitraire sur la finitude humaine, nous contraint à poser. Fichte, dans les *Méditations*, n'en dira pas beaucoup plus[2]. Néanmoins, ce que le parcours de ce premier texte spéculatif fait apparaître, c'est le souci de marquer le point de vue à partir duquel est énoncée la représentation, le souci de construire un métalangage qui détermine la structure et les règles que doivent suivre les propositions qui prétendent à la vérité de ce qu'elle disent, comme c'était indéniablement le cas pour la proposition de la représentation de Reinhold, qui visait à légitimer, à partir d'un point indiscutable, le criticisme.

1. Pour une discussion plus développée et une démonstration plus rigoureuse et précise de cette interprétation des Moi et Non-Moi absolus, nous nous permettons de renvoyer à un de nos article, à paraître : « Statut du Moi et Non-Moi absolus dans les *Méditations personnelles de Fichte* ».

2. Sur ce point, voir notre interprétation de la *Grundlage* dans *Critique de la représentation. Étude sur Fichte*. En fait, à un moment du raisonnement, le Non-Moi absolu disparaît – comme écriture – et est défini comme limite qui sera remplie par la notion de choc qui, comme nous l'avons vu, est l'expression de la sujet-objectivité. Ou je pose le choc ou je m'auto-contredis. Quant au Moi absolu, il demeure évidemment jusqu'au bout puisqu'il est le point de vue de l'énonciation du philosophe. Dans les *Méditations*, le remplissement de la limite, comme Non-Moi absolu, n'est effectué que dans la partie pratique.

Par suite, par cette analyse, qui rend compte des divers développements, parfois abscons, des *Méditations*, nous avons, d'une part, déterminé le lien entre la logique de l'effectuation et la notion de métalangage et, d'autre part, démontré le caractère non dogmatique de la construction. Il nous faut pour parfaire cette démonstration (menée sur un texte qu'il est convenu de situer dans une supposée « première période ») la tenter sur un texte considéré comme inaugurant une autre période, à savoir la *WL* de 1804. Comme pour notre analyse de la *WL* de 1813, ce chapitre aura une visée récapitulative et vérificatrice. Nous montrerons tout d'abord que la théorie de l'argumentation, ou logique de l'effectuation, demeure inchangée dans la *WL* de 1804 et délivre donc bien la clé de la continuité des *WL*; nous montrerons ensuite comment cette *WL* n'est ni dogmatique, ni onto-théologique, ni l'expression d'une quelconque théologie négative et que, ainsi, la fameuse doctrine de l'absolu est aussi peu mystique que les propositions de Dedekind sur les nombres irrationnels.

CHAPITRE III

LA PREUVE PAR LA *WL* DE 1804 : LOGIQUE DE L'EFFECTUATION ET ABSOLU

Ce chapitre sur la *WL* de 1804 doit vérifier en les englobant nos analyses antérieures sur la théorie de l'argumentation; notre lecture des *WL* fichtéennes en terme de logique de l'effectuation, conçue comme métalangage ou métaphilosophie, devra se voir confirmée par cette *WL*, lieu de tant de polémiques.

Nous montrerons, en reconstituant la dynamique de cette Wl, que Fichte ne modifie pas sa philosophie qui se définit toujours comme la thématisation des conditions d'énonciation, c'est-à-dire en 1804, des conditions d'énonciation de l'absolu. Le philosophe déploiera donc les règles et les procédés par lesquels nous pouvons prétendre parler de l'absolu sans nous contredire pragmatiquement.

LA STRUCTURE DE LA *WL* DE 1804

Deux parties[1], *cinq points de vue, vingt-cinq moments*

La *WL* de 1804 se structure en deux grands parties qui s'articulent autour d'une unique question: comment dire et penser l'absolu sans contradiction ni objectivation? La première partie (conférences 1 à 15) consiste en une démarche ascendante; il s'agit de réaliser la vérité comme

1. C'est, dans la treizième conférence que Fichte introduit cette division.

unité; cette réalisation ou accomplissement culminera dans la quinzième conférence; la seconde entreprend, en revanche, une démarche descendante – un retour vers le multiple ou structuration du divers –, démarche que Fichte nomme "phénoménologique", qu'il définit, à l'instar de Lambert et Kant, comme « une théorie du phénomène et de l'apparence »[1]; on se souvient, en effet, que le terme "phénoménologie", comme « théorie de l'apparence », apparaît en 1764 sous la plume de Lambert et séduisit à ce point Kant qu'il envisagea, un temps, d'appeler l'ouvrage qu'il préparait (qui deviendra la *Critique*) "phénoménologie", au sens « d'une science particulière quoique seulement négative, *Phenomenalia generalis*, qui doit précéder la métaphysique »[2]. Chez Lambert, la science des apparences ou des phénomènes est science des illusions (les apparences ayant, dans ce contexte, une connotation péjorative). Fichte retient-il un écho de cette acception négative lorsqu'il écrit par exemple: « J'ai eu l'occasion de distinguer deux parties principales de la *WL* dont l'une est une théorie de la vérité et l'autre une théorie certes vraie – et fondée sur la vérité – du phénomène et de l'apparence »[3]? Sans doute que non, puisqu'en raison même de l'élargissement kantien du terme dans la *Critique*, les phénomènes sont des produits valides, construits par application des catégories de l'entendement au divers de la sensibilité, par l'intermédiaire de l'imagination. Franchissant un seuil supplémentaire dans cette valorisation de l'apparaître, Fichte appelle ici "phénomène" la manière dont les différents savoirs se manifestent; en effet, puisqu'il n'y a que le savoir et le su, ("l'être", selon l'expression déjà citée de la *WL* de 1813, est « toujours l'être su »), cette deuxième partie de la *WL* de 1804 (conférences 16 à 28) se donnera donc comme phénoménologie du savoir, ou pour le dire autrement, comme une élucidation des conditions "d'apparaître", des différents niveaux de la réflexion; cette phénoménologie doit penser comment le savoir du savoir, un, absolu, identique à lui-même et immuable, peut se phénoménaliser, c'est-à-dire se manifester, apparaître et, pour ce faire, se

1. Dans la treizième conférence, Fichte écrit : « Dans la mesure où toute la seconde partie de la *WL* – qui n'est possible que par la première et qu'en se fondant sur elle – est une phénoménologie, une théorie du phénomène et de l'apparence ».

2. Lettre à Lambert du 2 septembre 1770. Certes, Fichte ne pouvait connaître cette lettre, il n'en demeure pas moins que le terme, depuis son premier usage par Lambert, était devenu, sinon courant, du moins utilisé dans le milieu savant pour désigner selon son étymologie : la science des apparences. Voir évidemment sa reprise en 1807 par Hegel.

3. D. Julia, dans sa traduction (p. 148), rend *Erschein* par "illusion", ce qui nous semble discutable. Chez Kant, le terme utilisé est le terme latin *illusion*. Chez Fichte comme chez Hegel, le terme "illusion" doit, le plus souvent, traduire *Täuschung*.

diversifier, se pluraliser et donc se *particulariser* en différents savoirs et niveaux de savoir.

Au sein de ces deux parties, Fichte distingue en outre cinq « grands points de vue »[1]. Nous avons deux points de vue pour l'effectuation ou la réalisation positive de la vérité (montée) et trois points de vue pour accomplir la phénoménalisation ou manifestation du savoir (descente). Ces « cinq points de vue principaux » se divisent, toujours selon la vingt-huitième conférence, en « vingt-cinq moments ». Ainsi la partie ascendante comprend en fait dix moments. C'est sur cette partie que nous concentrerons nos analyses, car comme le dit Fichte lui-même, c'est la partie *princeps* en ce qu'elle fonde et conditionne la phénoménologie : « Toute la seconde partie de la *WL* n'est possible que par la première et qu'en se fondant sur elle »[2].

Sans entrer dans les multiples polémiques de la *Forschung* fichtéenne relatives aux divisions réelles ou supposées[3] de cette *WL*, nous pouvons dire que les deux points de vue de la première partie se répartissent eux-mêmes en "prolégomènes" ou préliminaires, d'une part, et en « réalisation de la *WL* proprement dite », d'autre part. Ces prolégomènes, Fichte pensait initialement y consacrer quatre conférences comme il l'indique d'emblée[4], mais des raisons à la fois contingentes et pédagogiques l'enjoignent de les prolonger jusqu'à la huitième conférence[5].

1. La vingt-huitième leçon distingue « cinq points de vue » eux-mêmes constitués de « cinq moments fondamentaux » : « Dans chaque point de vue, on retrouve donc quatre moments et plus précisément, si l'on ajoute le principe qui les réunit, cinq moments fondamentaux; ce qui en donne en tout dix et si l'on y ajoute la synthèse de la *WL* que nous venons justement d'accomplir dans la quintuplicité qui a été montrée en elle, vingt-cinq moments fondamentaux du savoir » (trad. p. 268).

2. Trad., p. 138.

3. Ainsi, W. Janke (dans son commentaire de la *Wissenschaftslehre 1804. Wahrheits- und Vernunftlehre. I.-XV. Vortrag, Quellen der Philosophie. Texte und Probleme*, Francfort-sur-le-Main, 1966) la divise en deux parties : ascension vers la vérité (conférences 1 à 15) et la phénoménologie du savoir (16 à la fin). Widmann (*Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach Joh. Gottl. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*², Hambourg, 1977) la découpe en six moments : les prolégomènes 1 à 3, puis il distingue ensuite cinq moments : 3 à 8, 9 à 15, 16 à 20, 21 à 25 et 26 à la fin. Asmuth (*Das Begreifen des Unbegreiflichen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1999) la partage en quatre parties : les prolégomènes, la propédeutique, la doctrine de la vérité (conférence 15) puis la phénoménologie (15 à la fin), M. Gueroult (*op. cit.*) ainsi que D. Julia (*Fichte et la philosophie ou la conquête de la liberté*, L'Harmattan, 2002) distinguent « 25 synthèses ».

4. « J'ai encore à ajouter quelques prolégomènes et je consacrerai à cette affaire les quatre cours de cette semaine » (trad. p. 21).

5. Voir le début de la conférence 5 où Fichte doit supprimer le cours en raison d'un jour férié et écrit pour cette raison : « Je ne m'occuperais encore que de prolégomènes même si je

Fonction des prolégomènes

Ces "préliminaires"[1] obéissent à un seul souci : exposer la tâche de la doctrine de la science, définir sa finalité, déterminer le but à atteindre. Penser la tâche à accomplir suppose à la fois la thématisation de "l'objet" de la doctrine de la science, l'explicitation de son "concept" et l'analyse de la "démarche" ou chemin qu'elle devra emprunter pour accéder à la réalisation ou la "construction" effective, qui n'aura lieu qu'après la pleine appropriation de ces prolégomènes. Pour autant, ces préliminaires ne sauraient être considérés comme purs ornements rhétoriques :

> Certaines expériences faites par le passé m'obligent à rappeler expressément que ces prolégomènes ne doivent pas être considérés comme le sont assurément souvent des prolégomènes, c'est-à-dire comme un simple élan que se donne le conférencier, et dont le contenu ne doit précisément pas signifier grand-chose. Les prolégomènes qui doivent être exposés ici doivent avoir une signification, et sans eux tout ce qui suit serait perdu. Ils sont destinés à détourner votre œil spirituel des objets sur lesquels il allait et venait en glissant de l'un à l'autre, pour le diriger vers le point qu'il faut examiner, et même à faire exister ce point; ils doivent vous initier à l'art que nous allons pratiquer en commun plus tard, à savoir l'art du philosopher; ils doivent vous faire connaître et vous rendre familier *d'un coup* un système de règles et de maximes du penser, que vous aurez l'occasion d'utiliser plus tard à chaque séance[1].

n'avais pas en outre constaté la nécessité de vous épargner pour le moment encore la nourriture la plus forte ». La conférence 9 va dans le même sens : « Je m'apprête à entreprendre dans les trois conférences qui suivent une recherche plus profonde que ne l'étaient les précédentes conférences ». Fichte indique par là que jusqu'à la conférence 8, il est dans les préliminaires et non dans la réalisation proprement dite de la *WL*.

1. Nous choisissons ce terme générique pour dépasser les conflits entre interprètes, qui peuvent parfois paraître complexifier inutilement un texte déjà difficile en lui-même. Où faut-il arrêter les prolégomènes, demande-t-on? À la troisième conférence – Widmann – où, comme le veut Asmuth, devons-nous distinguer les "prolégomènes" (1-5 + 8) de la "propédeutique" (5-8 et 9-14)? Faut-il dire de surcroît (Asmuth) que ces deux moments sont juxtaposés, Fichte commettant ici un saut dans le raisonnement? En fait, il nous semble plus simple de suivre les raisons précises qu'invoquent Fichte pour expliquer que ses préliminaires dureront plus longtemps que prévu : à savoir, nous dit-il, la perte d'une séance pour cause de jour férié et la difficulté rencontrée par les étudiants face à la quatrième conférence, plus substantielle que les autres. Fichte, dépendant comme tout enseignant des réactions de son auditoire, a donc dû changer son plan initial (quatre conférences pour les prolégomènes) et proposer dans les conférences immédiatement suivantes (qui sont de fait passablement répétitives) des explicitations plus simples, des éclairages nouveaux, permettant une meilleure compréhension. En un mot, Fichte savait bien évidemment ce qu'il voulait démontrer et comment mais il a dû s'adapter à son public et a donc ralenti la progression par rapport à un plan initial.

La fonction des prolégomènes est donc éminente puisque comme l'étaient en 1794 *le concept de la doctrine de la science* ou encore, en 1798, les deux longues *Introductions à la doctrine de la science*, ou encore, en 1812, les conférences d'introduction ou les *Tatsachen des Bewusstsein*, il s'agit d'opérer une conversion, suspension ou *epoché* de la manière habituelle de penser afin de faire accéder l'auditeur au point de vue qui lui permettra de "réaliser" (conférences 9 à 15) de manière effective la *WL*. La nécessité de cette conversion s'explique, comme toujours chez Fichte, par l'aspect entièrement nouveau de la *WL*, par son caractère « proprement inouï »[2]. Pour accéder à ce point de vue "inouï", il convient d'abord de familiariser « avec un système de règles et de maximes du penser qui seront utilisées dans toutes les séances ultérieures »[3]. Parmi ces maximes, figure l'impératif d'orienter autrement notre regard, notre pensée ou encore notre "attention"[4]; ainsi nous faut-il non pas "glisser" d'un objet à l'autre mais produire l'*Einsicht* – intellection ou saisie de l'acte en tant qu'acte, clé d'accès de toutes les *WL* – pour, dans une sorte de création intellectuelle continuée de cette saisie active de l'acte en tant qu'acte, procéder à « une réflexion », à une "abstraction", condition à la fois de l'*Einsicht* et de sa continuation ininterrompue tout au long des analyses.

Ce point révèle qu'il s'agit dans la *WL* de 1804, comme dans les autres, d'insister sur l'importance et la spécificité de la théorie de l'argumentation. Parler d'emblée d'un « système de règles et de maximes », mobiliser la « réflexion et l'abstraction », appeler de ses vœux la saisie intellective ou intellection (*Einsicht*) de cette suite de réflexion comme acte, ne paraît guère nous inviter à un énigmatique rite d'initiation visant à notre im-

1. Lorsque nous citons *in extenso* la traduction de D. Julia, nous donnons les références à la traduction française. Mais lorsque nous modifions, même très légèrement, la traduction de Julia nous donnons la référence au texte allemand de l'édition Meiner, qui sera donc indiquée comme telle, en l'occurrence dans le cas présent (Meiner, p. 5 et 6). Une partie des citations modifiées est empruntée à la traduction, inédite, des premières conférences, proposée par A. Schnell. A l'exception de certains termes (par exemple *Einsicht*), c'est cette traduction que nous suivons.

2. « Il n'est nullement question ici d'un objet déjà connu par ailleurs, mais de quelque chose de totalement nouveau, d'inouï, de part en part inconnu à qui n'a pas déjà étudié en profondeur la doctrine de la science : à cet inconnu, nul ne peut parvenir s'il ne fait pas en sorte que celui-ci s'engendre lui-même en lui; mais il ne s'engendre lui-même qu'à condition que lui-même, que la personne, engendre quelque chose, à savoir la condition de cet auto-engendrement de l'intellection » (Meiner, p. 4).

3. *Ibid.*, p. 5.

4. Il s'agit là d'un terme qui apparaît de nombreuses fois dans cette *WL*.

mersion finale dans le grand tout. En bref, la *WL* de 1804, à l'instar de toutes les autres, ne nous introduit ni dans une atmosphère de prière ni dans un quelconque sentiment océanique mais bien dans un espace de réflexion, d'abstraction, de démonstration et d'argumentation. Fichte y insiste, qui déclare que la *WL* ne peut se réfuter que par l'argumentation définie précisément comme monstration d'une contradiction : « La doctrine de la science ne peut-être jugée qu'en elle-même, elle ne pourrait être attaquée et réfutée qu'à partir d'elle-même, par la démonstration d'une contradiction interne, d'une insuffisance ou d'une inconséquence interne »[1]. Les expressions « en elle-même », « à partir d'elle-même » montrent que Fichte revendique pour lui ce qu'il applique aux autres, à savoir une réfutation à partir de ses propres principes. La « contradiction interne » désigne la contradiction entre le *Tun* et le *Sagen*, « l'insuffisance ou inconséquence interne » renvoient à de possibles défauts d'enchaînements des propositions.

Après avoir défini la fonction de ces prolégomènes, il nous faut décomposer le premier de ces dix "moments"[2] qui nous mèneront à l'effectuation ou à la réalisation de la tâche que nous nous sommes fixée.

PREMIER MOMENT : POSITION DE L'EXIGENCE
LA VÉRITÉ COMME UNITÉ DU DIVERS

Le cheminement de ce premier moment est le suivant : après avoir rappelé la spécificité de la connaissance philosophique dans son opposition à la simple considération historique et stigmatisé l'indifférence à la vérité propre à son époque, Fichte définit la tâche de la *WL* en ces termes : « Il ne reste plus rien d'autre à faire que de déclarer nettement et une fois pour

1. Meiner, p. 31.

2. Les dix moments sont donc dans les deux premières parties, soit schématiquement : cinq moments pour la conférence 1 à 8 et cinq moments pour les conférences 9 à 15. Ce découpage ne peut être qu'approximatif, car Fichte effectue un certain nombre de retours sur des moments antérieurs, ce qui rend la progression moins transparente et moins démonstrative qu'elle aurait pu l'être si l'auteur n'avait pas été devant un auditoire qui doit non seulement comprendre ce qui est dit, mais aussi se souvenir des passages précédents, et qui attend donc que l'enseignant fasse le point, préserve des périodes de simplicité aux moments où l'attention peut baisser, ou encore dispenser des conseils méthodologiques (par exemple, Fichte demande à un moment : « Faut-il ou non prendre des notes écrites ? »). Toutes ces exigences pédagogiques donnent évidemment à la démonstration une allure particulière dont il faut tenir compte dans la très fameuse question du "découpage" de la *WL*.

toutes ce qui est ici présupposé le plus sérieusement du monde : qu'il y a une seule vérité et que tout hors d'elle est inconditionnellement faux »[1].

Cela dit, et subséquemment à quelques digressions à visée pédagogique (que Fichte appelle des « préliminaires concernant les préliminaires ») qui rappellent, entre autres, que l'attitude souhaitable de l'auditeur est d'effectuer un acte et non d'attendre passivement la délivrance d'un contenu[2], Fichte signale, comme souvent, la différence entre la détermination du concept de la *WL* (la tâche à effectuer)[3] et sa réalisation effective ; en un mot, se donner une fin à atteindre n'équivaut évidemment pas à la réalisation effective de cette fin. Ceci explicité, nous pouvons poser que « la tâche de la *WL* », « comme de toutes philosophies », est « sans aucun doute de présenter la vérité »[4]

Une fois définie cette finalité, posée en toute liberté – nul ne nous obligeant à faire de la philosophie ni à viser la présentation (*Darstellung*) de la vérité –, Fichte justifie pourtant immédiatement la nécessité de cette proposition. En effet, nier cette visée ou cette exigence serait en fait se condamner à sombrer dans des paradoxes pragmatiques en lesquels le *Tun* détruirait le *Sagen*, le fait de l'énonciation pulvériserait l'énoncé. À ce titre, et de manière extrêmement significative, Fichte entreprend, juste après avoir déterminé la tâche de la *WL*, de démontrer la contradiction inhérente au scepticisme et au relativisme. La contradiction est toujours la même : il s'agit de montrer l'écart entre ce que dit l'empiriste sceptique ou relativiste (l'impossibilité de la vérité) et ce à quoi ils prétendent (la vérité de leur proposition). Ils produisent donc une argumentation auto-réfutante en mettant en œuvre cela même qu'ils dénient. Par suite, toute philosophie ou toute science vise à présenter la vérité ; si tel n'est pas le cas, elle renonce à se prétendre science ou philosophie.

Mais comment comprendre cette exigence : « présenter la vérité » (*Darstellen die Wahrheit*) ? Le premier moment pose les équivalences suivantes : « présenter la vérité » signifie « reconduire tout le divers à

1. Trad., p. 20. Voir de même p 83 : « Cette décision catégorique, en ce qui concerne la vérité [...], est condition de notre science et de toute science ».

2. « Entre mon acte de prononcer la conférence et votre possession de ce qui a été exposé, il faut encore faire intervenir un moyen terme, à savoir votre propre acte de redécouverte, sans cela tout s'achève avec l'acte de prononcer la conférence » (Meiner, p. 16).

3. Nous avons déjà expliqué pourquoi l'objet de la *WL* est en fait au départ une exigence ou une fin à réaliser. La *WL* de 1804 ne contredit en rien cette assertion, bien au contraire, puisque Fichte y insiste à de multiples reprises en écrivant par exemple : « Cette tâche, la *WL* l'a en commun avec toutes les philosophies » (trad., p. 24).

4. Trad., p. 23.

l'unité absolue »[1] et « reconduire le divers à l'unité » devient « présenter l'absolu ». En dernière instance, « la tâche de la philosophie se laisse donc exprimer aussi : présenter l'absolu »[2].

Mais, dira-t-on, de quel droit ces exigences sont-elles données pour strictement synonymes ? Si on peut, certes, imaginer l'accord de Kant, par exemple, pour admettre que sa philosophie visait bien la vérité, on l'imagine mal en conclure qu'il y était donc question de « présentation de l'absolu » ! Fichte, pour répondre à l'étonnement possible du lecteur, procède ici par une argumentation négative[3] et de manière seulement provisoire[4]. En une première approche, il explique que la vérité s'oppose à la variabilité et à la diversité de l'opinion. La vérité est ce qui se donne comme valable en tout lieu et en tout temps ; elle est donc le contraire de la diversité, de la multiplicité, du changement. Une proposition ou une série de propositions vraies ne sauraient dépendre ni de l'expérience mouvante ni des contingences de l'histoire. La vérité est donc une et immuable. Mais plus précisément encore, dans la mesure où nous sommes au niveau du savoir et non de l'être, la vérité est évidemment vérité du savoir ; la vérité comme unité d'une multiplicité doit donc se comprendre comme l'unité du savoir face à la multiplicité de ce qui est su. Et de fait, cette vérité du savoir ne saurait dépendre de la diversité des contenus (par exemple la formule de l'attraction universelle, le théorème de Pythagore, le franchissement du Rubicon par César, autant de contenus multiples et hétérogènes du savoir). Le savoir devra donc demeurer identique à lui-même par-delà la diversité de ce qu'il sait. « Malgré toute variation possible des objets, avez-vous dit, le savoir demeure pourtant toujours égal à soi. Avez-vous donc parcouru et épuisé toute variabilité possible des objets, et expérimenté si, à chaque fois, le savoir reste le même en tel ou tel objet ? Je pense bien que non ; car comment l'auriez-vous pu ? C'est donc indépendamment de cette expérimentation et, par conséquent, de façon absolument *a priori*, que ce savoir apparaît avec évidence par soi-même comme indépendant de toute subjectivité et de toute objectivité, comme subsistant pour soi et égal à soi-même »[1].

1. *Ibid.*
2. Trad., p. 25.
3. Il écrit : « Réfléchissons d'abord à ce que nous n'admettons pas comme vérité » (trad., p. 23).
4. Comme Fichte y insiste, nous sommes à ce stade non pas dans la construction génétique mais bien dans ce qu'il appelle « le factum » (le "*Das*", le "c'est"), que devra résorber la déduction génétique. Notre compréhension du savoir pour l'instant n'a pas encore accédé au point de vue de la genèse, du « Was, le "ce que c'est" » ; elle demeure donc "factuelle". Ce qui n'empêche nullement Fichte d'argumenter de manière serrée, car s'il ne saurait être question à ce stade du texte de construire *in sich* la vérité, il n'en demeure pas moins nécessaire de « réfléchir à ce qu'elle ne peut pas être », donc de l'approcher d'abord de manière négative, sur le mode du « on ne peut dire que la vérité = X, en l'occurrence ici l'opinion variable ».

Cette explication donnée, nous mesurons combien l'expression « présentation de l'absolu » peut assurément prêter à double lecture. Si nous nous situons dans la perspective du langage ordinaire, que lit-on ? Fichte prétendrait nous exposer un objet X, qu'il dit être l'absolu, comme d'autres nous montrent une table ou nous exposent les propriétés du triangle. Nous restons ici au niveau de la fonction purement référentielle du langage et sommes plongés en pleine perspective représentationaliste ; ce faisant, nous aurons beau jeu de dénoncer chez l'auteur soit l'affirmation intersubjectivement inattestable d'une intuition mystique soit une proposition métaphysique parfaitement dénuée de sens, soit, au mieux, si l'auteur prétend à l'échec de cette « présentation de l'absolu » – et, partant, à l'échec de la tâche que s'assigne la philosophie – à l'affirmation d'un irrationalisme, déclinable en multiples figures : position jacobienne, théologie négative, humilité pascalienne, etc.

Mais si nous nous situons au niveau de Fichte, à savoir celui du métalangage, que nous dit-il ? Ne pas assumer la prétention à la vérité, c'est renoncer à la philosophie (la contradiction dénoncée ici est de type pragmatique). En outre, la vérité ne peut être dite changeante et variable car sa définition même est de ne dépendre ni du lieu ni du temps (la contradiction ici est de type analytique : la définition de la vérité est X – c'est-à-dire être valable en tout temps et tout lieu –, on ne peut donc prétendre, sans mésuser du sens des mots, qu'elle est Non-X – c'est-à-dire variable et changeante). Enfin, puisque la vérité est toujours vérité d'un savoir et non d'une chose, la vérité du savoir ne peut dépendre non plus de la diversité de ce qui est su.

En bref, et comme l'a toujours fait Fichte dans chaque *WL*, il s'agit de poser comme exigence, un type d'identité, un mode d'unité qui nous permette de penser sans contradiction le savoir et ce qui est su, ou le savoir et les "sus". Ce type d'unité ou d'identité, Fichte l'a toujours, de 1793 à 1813, qualifiée "d'absolue", au sens où il s'agit d'une position qui n'est ni relative ni déductible d'un principe antérieur et nécessitant. Sans doute est-ce cette proposition du début de la *WL* qui cristallise au mieux toutes les dimensions de ce premier moment : « Alors chacun se serait souvenu, en prenant simplement conscience du but qu'il poursuivait en assistant à

1. Meiner, p. 24.

toutes ces conférences, qu'il était pour lui question de philosopher, et que précisément l'essence de la philosophie avait été posée dans l'institution de cette unité absolue et dans la reconduction [*Zurückführung*] de tous le divers à cette unité »[1]. L'expression « but qu'il poursuivait » nous montre à quel point il s'agit de poser l'unité comme une exigence, une finalité que l'on s'est librement prescrite. Ici se trouve donc vérifiée la structure de l'argumentation dont nous avons montré combien elle était spécifique aux *WL* : argumenter signifie d'abord viser une finalité, se donner un but. Ce but est la philosophie elle-même. La philosophie vise à "instituer" – et on notera au passage la dimension performative ou volontariste du verbe – une unité. La liberté et le caractère de prescription d'une tâche se donnent totalement dans le terme "institution". L'unité instituée par l'acte même de philosopher est l'unité du savoir et du su, du réfléchissant et du réfléchi, du posant et du posé. Argumenter consiste donc bien à reconduire le divers donné, la multiplicité de ce qui est su à ce seul principe d'identité qui structurera la diversité de nos savoirs.

Pour conclure, c'est donc bien cette unité du divers que recherche toute philosophie ; si elle ne la vise pas alors elle ne se veut pas philosophie. Par suite, les philosophies ne se distinguent que par la signification qu'elles assignent à l'unité[2]. Avant que d'entamer l'analyse du deuxième "moment", il nous faut tirer les trois premiers acquis de cette lecture.

Tout d'abord, ce premier moment vérifie l'ensemble de nos analyses antérieures ; la constance de Fichte est telle que l'acte inaugurant la *WL* est toujours le même : la position d'un principe d'identité ou d'unité qui est instituée comme une finalité que le philosophe se prescrit à lui-même.

Ensuite nous pouvons, dès à présent, contester l'idée que la *WL* de 1804 serait l'équivalent d'une théologie négative et participerait donc d'une volonté de montrer l'impossibilité à présenter l'absolu. En effet, Fichte dit que la « tâche de la philosophie est la présentation de l'absolu ». En outre, il affirme constamment que la philosophie est non seulement possible mais encore que la *WL* la réalise. Il ne peut donc, lui qui tant dénonça ce type de « contradiction manifeste », y sombrer ici de manière aussi flagrante.

Ce deuxième acquis nous en autorise un troisième : la *WL* de 1804 doit répondre à un défi formulable de la manière suivante : ni Schelling ni

1. Meiner, p. 14.

2. Voir « Cette tâche, la *WL* l'a en commun avec toutes les philosophies [...]. Par suite, les philosophies se distinguent par leur différence de conception de l'unité et si elles ne veulent pas l'unité elles ne sont pas philosophie mais histoire » (trad. p. 24).

Jacobi[1]. Ni une présentation de l'absolu comme s'il s'agissait d'un objet dont on parle ou d'un océan en lequel on se perd, ni le refus de la parole, l'apologie du silence, la renonciation à la pensée. Toute l'alternative de cette *WL* de 1804 est là : comment « présenter l'absolu » sans le "tuer" ni "tuer" la philosophie ?

LE DEUXIÈME MOMENT : LA DISJONCTION

Cette exigence posée, vient le moment de ce que Fichte nomme ici la disjonction, qu'il appelle dans d'autres *WL* l'opposition, ou la dualité ou encore le hiatus ou duplicité, etc. Pour faire apparaître cette disjonction, un simple constat, dans ces prolégomènes, lui suffit : « la compréhension que tout être pose une pensée et une conscience de ce même être ; que dès lors l'être est le membre d'une disjonction et la première moitié de ce dont la pensée est l'autre moitié. Ce qui dans la dernière conférence est totalement nouveau pour qui ne connaît pas encore du tout la doctrine de la science, et qui est peut-être apparu dans une nouvelle lumière à celui qui en est déjà familier, ce fut, pour peu qu'on y réfléchisse bien, l'intellection [*Einsicht*] qu'absolument tout être pose une pensée ou une conscience de ce même être ; que partant l'être est le membre d'une disjonction et la première moitié de ce dont la pensée est l'autre moitié »[2].

Les philosophies jusqu'à Kant se sont en fait méprises sur l'unité puisqu'elles l'ont posée dans la chose en soi, dans l'être qui n'est que le terme d'une disjonction (être et pensée que Fichte écrit E et P). Sans doute s'étonnera-t-on de cette réduction soudaine de la totalité des philosophies à la simple affirmation de l'être en soi. L'habituelle opposition entre réalisme (la chose en soi) et idéalisme (Moi) semble avoir ici disparu. En fait, l'idée de Fichte est relativement simple : que vous posiez l'absolu dans la substance (Spinoza) ou dans le sujet (Descartes), vous le pensez toujours comme être, vous le posez toujours comme *res*, alors même que l'être est l'élément d'une relation (E et P)[3]. L'absolu ne peut donc sans contradiction

1. Comme le note H. Traub (« Schellings Einfluss auf die Wissenschaftslehre 1804 », *Fichte-Studien*, 18, 2000), la *WL* de 1804 est comme une longue « lettre à Schelling ». Elle est une réponse à l'*Exposition de mon système de philosophie*, publiée en 1801, que Fichte, dès réception, avait longuement annotée. Si Fichte reproche à Schelling d'objectiver l'absolu, il reproche à Jacobi, dans la dix-huitième conférence, son irrationalisme.

2. Meiner, p. 14

3. En rejetant ainsi objectivisme et subjectivisme dans un même camp celui de l'en soi Fichte répond ici aux accusations de Schelling et surtout de Hegel qui dans *Foi et savoir*

être tout entier inscrit dans l'un des membres de la disjonction. L'absolu réside dans le lien entre les deux[1] : « Par conséquent, l'unité ne doit être posée ni dans l'une ni dans l'autre moitié, mais dans le lien absolu des deux, = le savoir pur en et pour soi, et donc le savoir de rien »[2]. Ce principe, nous dit Fichte, est également le principe de la philosophie kantienne[3].

Cependant, si on admet, avec Fichte, que Kant a bien pensé l'unité comme point d'union entre être et pensée[4], qu'est ce qui différencie les deux auteurs ? C'est à l'explication de cette différence qu'est consacrée toute la fin de ce deuxième moment, moment de l'opposition, de la disjonction, de la mise en place factuelle du divers dans son opposition au premier principe, à l'identité une. Comme nous l'avons expliqué dans un chapitre précédent, Kant par ses trois *Critique* distingue trois absolus : l'expérience ou monde sensible (x) indépassable de la raison pure, le monde suprasensible de la raison pratique (z), la racine commune aux deux (y) de la faculté de juger. Posant trois absolus, il se contredit. Ainsi, si nous résumons l'ensemble des pensées de l'absolu produites jusqu'à la *WL*, nous obtenons deux types de disjonctions : la disjonction entre être et pensée, la disjonction entre monde sensible et monde intelligible. Souhaitant dépasser la division traditionnelle entre être (E) et pensée (P), Kant est en fait parvenu à une autre disjonction entre monde sensible (x) et intelligible (z). Certes, il a tenté d'en produire une synthèse (y) dans l'« Introduction à la faculté de juger » mais il s'agit, nous dit Fichte, d'une « synthèse *post*

l'accusait de subjectivisme. Comme il le dit ici, l'absolu n'est pas dans un des termes "être" ou "pensée", mais dans l'union de l'être et de la pensée ; c'est pourquoi Fichte dira plus loin que sa philosophie pourrait plutôt être dite "réaliste" en un sens strict, évidemment à préciser, qu'« idéaliste subjective », comme le veulent ses adversaires.

1. Rappelons encore une fois, pour qu'il n'y ait aucune ambiguïté, que l'être ici est l'être qui est su ou pensé. Comme il souligne encore dans la quatrième conférence : « Nous savons bien du reste, et nous le disons et le faisons valoir, que ni A ni le point ne sont en soi [*an sich*] et que tout notre discours ne peut absolument pas exprimer l'en soi » (trad., p. 48).

2. *Ibid.*

3. « Si toute philosophie transcendantale, comme l'est également celle de Kant – et dans cette mesure la doctrine de la science ne s'en distingue pas encore –, ne pose l'absolu ni dans l'être, ni dans la conscience, mais dans le lien des deux, dans la vérité et la certitude en et pour soi = A, alors il s'ensuit [...], il s'ensuit, dis-je, que pour une telle philosophie la différence entre être et penser, en tant que différence valable en soi, disparaît complètement » (Meiner, p. 17).

4. Cette assertion sur le criticisme peut être comprise ainsi : Kant aurait posé l'unité du sujet et de l'objet dans sa doctrine du phénomène ; l'objet est à la fois sujet (résultat du travail du sujet) et l'accès au sujet transcendantal est le résultat de la constitution préalable de l'objet par application des catégories au réel. Le phénomène est donc union du sujet et de l'objet. Voilà pourquoi Fichte peut dire que Kant a évité l'écueil de toutes les philosophies précédentes qui plaçaient l'absolu dans un des termes et non comme jonction des deux.

factum » et non de la production progressive d'une réunion effective ; Kant se contente de poser la nécessité de réunir deux mondes disjoints. Il constate que monde sensible et monde intelligible s'opposent et postule qu'il doit bien y avoir un lien (c'est là l'objet de la *Critique de la faculté de juger*). À ses yeux, dans deux cas au moins, l'art et le vivant, cette racine insondable se manifeste en ce que *« tout se passe comme si »* il y avait un lien ; l'intelligible semblant devenir sensible dans l'art et le sensible, intelligible dans l'organisme vivant). Cette « synthèse *post factum* » est une contradiction "manifeste" dans la mesure où elle ne peut comprendre comment elle-même peut se dire. Si, en effet, la réunion comme "vérité" ou "unité" n'a lieu que dans le « tout se passe comme si », alors il faut faire précéder le discours de Kant en son entier de la mention « tout se passe comme si » : tout se passe comme si Kant avait raison de dire ce qu'il dit dans la *Faculté de juger* qui elle-même dépend de ce qu'il dit dans la *Raison pure* et la *Raison pratique* et autres absurdités, toujours engendrées par l'absence de pensée de ce que Fichte appelle ici « l'auto-engendrement de l'intellection » et qui est la capacité de rendre compte du statut de sa propre compréhension ou énonciation.

LA RÉUNION : MOMENTS 3, 4 ET 5

L'exigence de réunion (moment 3)

Cela posé, comme dans les autres *WL*, une opposition, ou série d'oppositions, appelle une réunion si l'on veut honorer la tâche qu'on s'est fixée initialement, à savoir « l'unité du divers », ou identité du savoir et des "sus". Dès lors, la première synthèse que nous pouvons produire pour dépasser ces multiples oppositions délivrées par nos analyses (oppositions entre E et P et x, y, z,) est la suivante : toutes ces oppositions se situent au sein du savoir absolu, c'est-à-dire toutes sont des modifications de l'absolu – que Fichte symbolise par la lettre A. A est donc x, y, z (les trois absolus de Kant) et E et P (être et pensée).

Cette première effectuation ou production de la synthèse (*moment 3*) reste évidemment relativement abstraite et correspond au degré de généralité de la réunion que nous avons analysée dans les *Méditations* ou encore s'apparente au caractère programmatique du troisième principe de la *Grundlage*.

Il faut donc, si l'on veut avancer, spécifier le caractère de la réunion et dans le cas présent en définir plus avant les termes. C'est pourquoi cette

réunion comprend elle-même trois moments : la position de l'exigence de réunion (*moment 3*) que nous venons de définir, la spécification des termes de cette réunion, c'est-à-dire la réduction des multiples (E et P, X, y, z) à une seule dichotomie[1] (*moment 4*), enfin la détermination de ce que devra être l'unité de ces deux termes (*moment 5*[2]).

La redétermination des termes opposés (moment 4)

Par une série de substitutions, justifiées selon les procédés argumentatifs que nous avons déjà développés (à la fois non contradiction pragmatique, non contradiction analytique et approche négative), Fichte parviendra à réduire les oppositions pensée-être, intelligible-sensible, à l'opposition lumière et concept. Le concept est, comme toujours chez Fichte, la réunion "fixée" d'un acte d'opposition. Réunissant, en un troisième terme, deux opposés, le concept est délimitation, fixation, détermination. Il est donc un mode, une manière de particulariser en englobant en un troisième acte, deux actes opposés. Dès lors, pourquoi, à ce concept comme réunion de deux opposés, opposer la lumière? La réponse est contenue dans la définition même du concept. En effet, l'acte de réunion du concept n'est possible que sur fond d'identité, c'est-à-dire parce que nous avons comme horizon l'identité. Pour le dire autrement, la lumière est en quelque sorte le fond sur lequel apparaît tout concept; elle est la condition de manifestation du concept. Si le concept fixe deux opposés, la lumière est l'horizon d'identité qui appelle la réunion, qui, sans cela, n'aurait pas de raison de se faire. Pourquoi réunir si nous n'avions pas comme « ligne de mire » une identité première?

Pour illustrer ce point, nous pouvons proposer trois analogies: la première est celle de l'espace indéfini sur lequel se détachent nettement les contours d'un triangle. Je ne puis produire le concept de triangle, ou de figure en général, que sur fond d'espace indéfini, sans contours ni limites, pur horizon indistinct qui, pourtant, permet l'apparition du triangle comme triangle. Si maintenant, j'essaie de détacher mon attention du triangle pour penser, en un seul concept unificateur, le fond ou l'horizon sur lequel le triangle se découpe, je ne le pourrai, car l'espace indéfini ici est un horizon et ne peut devenir réunion, par l'imagination, de deux termes opposés,

1. C'est ce que commencera à faire la conférence 4, puis Fichte, se rendant compte de la difficulté de ladite conférence, y revient dans les conférences suivantes; ces dernières visent simplement à mieux expliciter ce moment de la conférence 4, à savoir le moment de la transformation des disjonctions multiples à une seule disjonction : la lumière et le concept.
2. Conférence 8.

distincts et définis, ce qu'est toujours le concept *stricto sensu*. De même encore, lorsque je lis un texte, je sais assurément que je lis le texte; c'est là l'arrière-plan de mon acte de lecture. Mais si j'essaie de me concentrer sur l'arrière-plan (mon acte même de lecture ou ma réflexion de l'acte d'être en train de lire), alors je ne le pourrai pas, car je ne pourrai plus lire et, conséquemment, ne pourrais plus saisir, en arrière-plan, mon acte de lire. De même enfin, la lumière physique est condition d'apparition des objets; dans un tableau, elle est ce qui fait voir mais ne se voit pas, au même titre que la perspective permet la mise en scène des objets mais ne se donne pas elle-même comme un des objets du tableau. La lumière ne se donne pas comme telle mais est bien ce qui permet aux objets de se découper, d'avoir des contours, des limites, bref d'apparaître. Non discernable, elle est condition du discernement[1].

Ces trois analogies faites, revenons à ce quatrième moment de la première partie en lequel Fichte pense l'opposition en termes de concept et de lumière. Cette lumière est, nous dit-il, "inconcevable". Nous pouvons comprendre pourquoi puisqu'elle est l'horizon qui permet au concept d'apparaître. Elle ne peut se penser comme troisième terme qui réunirait deux termes opposés; elle est thèse et non synthèse.

Plus encore, nous dit Fichte, non seulement la lumière est "inconcevable" (non réductible à un concept qui suppose toujours deux termes qu'il unit) mais elle suppose pour être posée (et non conçue ni objectivée) que le concept "s'anéantisse". Si nous reprenons l'exemple de la lumière du tableau qui fait apparaître les objets ou de la perspective qui les ordonne, nous pouvons aisément saisir ce point sans y déceler l'expression d'un quelconque néoplatonisme. Pour poser dans un tableau la lumière – ou la perspective – qui permet aux objets d'apparaître, je dois suspendre ma vision des objets, mais puis-je déterminer la lumière ou la perspective comme objet du tableau? Non, bien sûr; pourtant, je sais que la lumière comme la perspective *sont*; elles permettent l'apparition, la manifestation des objets du tableau. Par suite, le concept doit être suspendu pour que nous puissions comprendre l'inconcevable, mais nous ne le comprendrons que comme "inconcevable", c'est-à-dire comme non conceptualisable, comme non définissable en terme de réunion de deux opposés : « Si l'absolument inconcevable doit apparaître avec clarté comme subsistant seul pour soi, alors il faut que le concept soit anéanti, et qu'il soit posé pour pouvoir être

1. Dans la vingt-huitième conférence, Fichte emploiera la métaphore du prisme. La lumière ne se voit pas, sauf si on la décompose et donc la dénature à travers le prisme. Alors que la lumière en général ne se voit pas, des gouttelettes nous feront voir les couleurs de l'arc-en-ciel.

anéanti; car l'inconcevable n'apparaît avec évidence que dans l'anéantissement du concept »[1].

Là encore, nous voyons combien le texte se prête aisément à une double lecture. Pour la première, le texte est une version de la théologie négative. Le concept (auquel, de surcroît, il faudrait réduire la totalité de la pensée – ce que n'a jamais fait Fichte) devrait s'effacer, s'annuler, s'anéantir face à l'indicible, l'incompréhensible, l'inaccessible transcendance. Pour la deuxième, il s'agit simplement de penser progressivement la structure du savoir du savoir. Savoir, c'est savoir et savoir que l'on sait. Lire, c'est lire et savoir qu'on lit. Mais pour accéder au véritable savoir de la lecture, il faut cesser de lire (anéantissement du concept), mais ce concept anéanti – ou lecture suspendue – nous n'atteignons pas un autre concept mais bien un pur acte, horizon non conceptualisable, non figurable, non discernable au sens où je ne puis en parcourir les contours, en déterminer les limites. En d'autres termes, la question de Fichte est : comment comprendre l'absolu sans se contredire ni dénaturer, objectiver ce savoir du savoir c'est-à-dire « le tuer ». L'absolu est le savoir du savoir, le savoir en (*in sich*) et pour soi, l'unité de la lumière et du concept. Cette lumière, acte pur, horizon de tout concept su, n'est pas elle-même concept. Condition de l'apparaître du concept, elle ne peut se donner à nous comme le triangle (figure) ou le concept de limitation (catégorie). C'est pourquoi la lumière, comme acte pur, se saisit comme horizon, fond, arrière-plan, dans l'effondrement du concept. Fichte peintre aurait posé la même question que tous posèrent des siècles durant : qu'est ce que la lumière qui fait voir et ne se voit pas; comment saisir cet invisible, condition même du visible[2] ?

Ce qu'entreprend de penser Fichte, par cet appel à la notion de lumière, est l'essence même de la réflexivité. Concevoir la lumière, c'est l'objectiver, la dénaturer et donc « la tuer » ; il faut donc la penser à partir d'une autre instance que l'imagination qui réunit des opposés ou construit des figures, il faut la saisir non comme un objet extérieur mais dans son « être intérieur ». Nous sommes ici au sein même de l'ultime contradiction du penser car le penser est lumière et concept.

Cette explication montre à quel point interpréter l'entreprise de 1804 comme une forme de théologie négative où l'absolu n'adviendrait que dans l'effondrement de la pensée est impossible. En effet, d'une part, le concept chez Fichte n'est pas le tout de la pensée; le concept est l'acte de réunion

1. Meiner, p. 36.

2. Nous faisons référence ici à l'expression de Kandinsky reprise par M. Henry dans son livre *Voir l'invisible*, Paris, Champion, 1985.

fixé, qui se décline sous de multiples formes, par exemple, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, comme limitation. Or si nous voulons penser l'absolu (jonction de la lumière et du concept), nous ne pouvons le penser par le concept de limitation; de même, si nous voulons saisir la lumière (qui est l'un des membres de la disjonction dont l'absolu est l'unité) comme acte et condition d'apparition de cet autre acte qu'est l'acte de réunion, nous ne pouvons la penser par ce concept qui n'apparaît que grâce à elle. Pour Fichte, qu'un X ne soit pas concevable ne veut évidemment pas dire qu'il n'est pas pensable. En effet, outre l'*Einsicht* qui ne participe pas du travail du concept, il est clair ici que la lumière est pensable puisqu'elle sera déterminée comme « non concept ». On peut donc en dire quelque chose : elle est l'opposé du concept et n'est donc pas l'indicible de la transcendance radicale.

D'autre part, l'interprétation de cette *WL* en terme de théologie négative supposerait que l'analyse de Fichte s'arrête là, c'est-à-dire bute sur ce constat de "l'inconcevable". Nous aurions été ainsi conduits, au terme d'un parcours initiatique, à la fusion avec la totalité une, inconcevable, impensable, indicible. Or, non seulement l'analyse continue en dépit de cette inconcevabilité, mais encore Fichte, comme à son habitude, tentera, par la suite, de "construire" l'absolu, de construire l'inconstructible[1], tel Kandinsky souhaitant par la peinture « voir l'invisible ». L'oxymore ici n'est nullement le signe de l'achèvement du travail d'élaboration mais au contraire son véritable coup d'envoi puisque la lumière et le concept feront naître une nouvelle notion : un concept qui ne sera pas le concept préalable (qui était l'un des membres de la disjonction). Cette notion nouvelle sera la pensée de l'inséparabilité entre lumière et concept. Ce concept originaire (*Urbegriff*) devient pensée de l'absolu comme unité de ces deux moments. L'*Urbegriff* se voudra la cristallisation de l'unité de la lumière et du concept, début de réalisation de la tâche que nous nous sommes librement fixée : « présenter l'absolu ».

Le dernier moment de la synthèse (point 5) : l'"Urbegriff"

La structure de l'argumentation est donc bien celle que nous avons longuement analysée auparavant soit : une finalité est prescrite, l'unité. Une diversité est donnée[2], par exemple ici les membres E, P, x, y, z. Cette

1. Voir Meiner, p. 23 : « construire quelque chose qui ne peut être construit ».

2. "Donnée" ici parce que nous sommes encore dans les prolégomènes, où nous sommes partis de la philosophie kantienne qui posait la diversité (trois absolus) par opposition aux autres philosophies qui posaient l'absolu dans l'être (ce qui nous donnait donc quatre

diversité est réduite, à la suite d'une argumentation serrée et non « d'un coup de pistolet »[1], à une seule opposition, à savoir la lumière et le concept. Cette opposition doit être ramenée à l'unité en vertu de la tâche que l'on s'est fixée. Il s'agit donc maintenant de surmonter cette dualité ou de penser la disjonction comme procédant d'une unité. Nous posons donc, sans savoir encore ce que cela signifie, la nécessité de ce que Fichte appelle l'*Urbegriff*, soit : la saisie originaire qui nous permettra de penser ensemble lumière et concept. Lumière et concept deviennent donc membres d'une disjonction qu'il faudra à nouveau composer, pour produire de nouvelles propositions. Il faut bien comprendre ici le statut de cet *Urbegriff* : nous posons comme exigence que lumière et concept doivent être réunis ; cette exigence reste abstraite et nous dit simplement qu'il faudra penser ensemble le concevable et l'inconcevable. Il faudra par la suite préciser cette exigence, mais il est clair que la construction entière est mue par cette finalité qui est une tâche à accomplir et non un fait à analyser ou une conséquence à déduire d'une prémisse initiale. À chaque moment nouveau de la *WL* nous sommes invités à nous « soumettre à l'épreuve de la loi qu'on a soi-même instituée »[2].

L'*Urbegriff* est donc à la fois lumière et concept, l'*Ur* marquant la lumière, le *Begriff* reprenant en le dépassant le concept, membre de la disjonction (concept-lumière). Dès lors, comme le concept de différence, analysé dans les *Méditations*, cet *Urbegriff* est une exigence que l'on institue mais qu'il va falloir décliner, remplir, approfondir. De même que dans le chapitre précédent, nous obtenions, à partir du seul concept de différence, la série "concrète" des catégories et des concepts de la réflexion, nous obtiendrons ici à partir de l'*Urbegriff* la série des propositions nous permettant d'accomplir notre tâche initiale : « présenter l'absolu ». C'est pourquoi ce cinquième moment, qui pose la nécessité de l'unité de la lumière et concept, sera suivi de cinq autres qui auront pour but de construire plus précisément cette unité comme *Urbegriff*.

absolus). Nous sommes ici dans le *Das*, le *factum*. Il appartiendra à la suite de la construction de dériver génétiquement la diversité et non pas seulement d'en faire le point de départ factuel de la réflexion. Notons au passage quand même que ce que Fichte appelle le point de départ factuel, ce sont les grandes structures des philosophies : la disjonction être et pensée avant Kant, la séparation intelligible et sensible avec Kant. Il ne faut évidemment pas confondre, au niveau métaphilosophique où nous sommes, le *factum* avec un fait quelconque et concret. Le divers dont il est question est celui de la philosophie qui pose quatre absolus (trois chez Kant, un chez les autres).

1. C'est de cette manière que Hegel caractérisait, pensant sans doute à Schelling, la présentation immédiate de l'absolu, dans la préface de *La Phénoménologie de l'esprit*.

2. Meiner, p. 143.

LA THÉORIE DE LA RAISON ET DE LA VÉRITÉ (LEÇONS 9 À 15)

Le premier moment : l'interdépendance du concept et de la lumière

Le moment 6 est relativement aisé à comprendre ; il s'agit de déployer les conditions à partir desquelles l'exigence – penser l'union de la lumière et du concept – sera remplie. Que nous faut-il poser ? Non pas évidemment la différence incommensurable et définitive entre les deux mais au contraire leur « pénétration réciproque »[1]. Leur unité sera donc posée sous la forme du "par" (*durch*) : ils ne sont que l'un *par* l'autre. Le concept n'est possible que *par* la lumière qui le fait apparaître mais la lumière elle-même est dépendante du concept, puisque c'est *par* son anéantissement et donc *par* sa position préalable qu'elle peut être pensée ou atteinte. Elle est donc liée à la position initiale du concept. Le "par" ou *durch* nous enjoint, voire nous ordonne, de penser la réciprocité des termes. Nous devons construire génétiquement la structure de la réflexion ou savoir du savoir. Comme dans l'exemple de la lecture ou du tableau, il s'agit de comprendre cette structure duelle – lire et savoir qu'on lit, la perspective et les objets qu'elle met en place ; les deux moments s'interpénètrent au sens ou l'un n'est que par l'autre ; aucun des deux ne peut apparaître seul. Ils sont toujours l'un en l'autre, l'un avec l'autre, l'un par l'autre ("interpénétration"). L'esprit réfléchissant porte sur sa propre activité et sa propre activité n'advient que par lui. Ce premier moment réalise donc l'exigence requise, à savoir penser le mode d'être ensemble de la lumière et du concept, de l'inconcevable et du concevable. Cet être ensemble se définit ainsi : ils ne sont et ne peuvent être que l'un par l'autre. Loin des mirages de l'absolu transcendant et indicible, ce passage de la *WL* de 1804 montre combien le savoir philosophique que nous construisons peu à peu réalisera l'apparemment irréalisable, à savoir penser la raison, sans, comme le fit Schelling, "l'objectiver"[2] en se contentant de « tourner autour » et en se bornant à en parler comme d'un référent extérieur, d'un objet jeté devant soi.

Le deuxième moment : le conflit du réalisme et de l'idéalisme

Ce premier moment constitué, il s'agira d'étudier pour les surmonter deux tendances de la pensée, deux figures du faux qui font de l'un des

1. Le terme allemand est *Durcheinander*.

2. Voir l'analyse détaillée de ce passage contre Schelling dans la *WL* de 1804, dans notre partie II, chapitre I.

termes – lumière ou concept – le fondement de l'autre[1]. Pour l'idéalisme, le fondement sera la lumière et le concept le fondé, pour le réaliste, à l'inverse, le fondement sera le concept et la lumière le fondé. Cette dialectique du réalisme et de l'idéalisme que Fichte met en place dans ce deuxième moment appelle trois remarques.

Tout d'abord, se trouve vérifiée notre thèse selon laquelle on ne saurait penser cette *WL* comme une variation de théologie ni même d'ontologie négative. En effet, si par le terme "lumière", déterminée comme inconcevable, Fichte avait pensé une transcendance, un "extérieur", un être en soi, il aurait fait de cette figure de la lumière comme fondement la position même du réalisme; dans tous ses textes, sans exception aucune, le réalisme se définit comme celui qui cherche la raison de l'acte de compréhension dans ce qui est compris, la forme dans la matière, le sujet dans l'objet. Par suite, que la lumière soit le fondement choisi par l'idéaliste confirme ce que nous tentons de démontrer depuis le début de notre analyse de 1804, à savoir que la lumière est le nom de l'acte même de réflexion, inconcevable, non objectivable, qui se prouve en s'effectuant, en se réalisant.

La deuxième remarque se doit de souligner la nature des réalismes et idéalismes ici convoqués. Il ne s'agit plus de la querelle du réalisme et de l'idéalisme élémentaire qu'analysait par exemple l'*Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science*[2]. Dans ce cadre, le réaliste est celui qui pose la chose en soi et fait de ce référent extérieur (Dieu ou la nature pour Spinoza ou encore l'objet de la sensation pour les empiristes) la cause du sujet. L'idéalisme est celui qui, à l'inverse, pose le sujet comme fondement et en fait la substance à l'origine des choses, monade leibnizienne dont les accidents du monde ne sont que les modifications. Or, il n'est pas question, dans ce contexte de la *WL* de 1804, de ce premier type de réalisme et d'idéalisme. Dès la *WL* de 1794, Fichte a distingué différents niveaux d'idéalisme et de réalisme (quantitatif, qualitatif, supérieur)[3]. Dans la WL de 1804, la mouture du réalisme et de l'idéalisme envisagée est

1. Conférence 9 (trad. p. 99) : « Nous avons défini l'absolu [...] comme lumière et comme concept. [...] Nous nous trouvons dans le doute de savoir lequel des deux est le véritable absolu ». La réponse sera évidemment aucun des deux, mais il s'agira par une expérience de pensée d'envisager chacune des hypothèses, ce qui donnera naissance à la dialectique du réalisme et de l'idéalisme.

2. Sur ce conflit entre réalisme et idéalisme, voir notre commentaire de ce texte (*Essai*, p. 54-59) ainsi que l'admirable Introduction de C. Cesa aux *Prima et Seconda Introduzione alla dottrina della scienza*, Rome et Bari, Laterza, 1999.

3. Voir sur ce point notre *Critique de la représentation* qui décompose ces trois formes d'idéalisme et de réalisme. Tout particulièrement le chapitre intitulé : « L'erreur de Maïmon et de Kant ».

sans doute l'une des plus subtiles et des plus abstraites. Loin de la querelle de l'objet et du sujet conçus comme entités existantes, dont il faudrait penser le rapport (figures philosophiques pré-critiques du XVII^e siècle, aux yeux de Fichte), la question dans le présent conflit est la suivante : le "fondement" est-il dans ce qui est compris ou dans l'acte de comprendre, dans la lecture ou dans la conscience de la lecture ? Fichte entend par là établir une sorte de typologie des différentes manières de penser l'expression « savoir du savoir ». Le fondement est-il dans le savoir ou dans ce qui est su ? L'idéaliste considérera la « vie intérieure », l'acte de savoir que l'on sait, « la lumière », comme le fondement même de ce qui est su. À l'inverse, le réaliste considérera que le fondement se trouve dans le concept, c'est-à-dire dans ce qui est su. Sans ce qui est su, il n'y aurait pas de savoir que nous savons, dit le réaliste. Sans savoir que nous savons, il n'y aurait pas de savoir su, dit l'idéaliste. Tel est le sens de cette dialectique du réalisme et de l'idéalisme dans la *WL* de 1804. Cette typologie des figures possibles de la philosophie, typologie qui est détaillée dans presque toutes les *WL*, montre à quel point la *WL* se veut d'abord et avant tout une métaphilosophie.

La troisième remarque se déduit de la deuxième : le but de Fichte n'est évidemment pas de prendre position pour l'une ou l'autre des thèses mais bien de penser rigoureusement le "par", le *durch*. La lumière est condition d'apparition du concept, le concept, condition de saisie de la lumière. Si, comme nous l'avons dit, le concept laisse transparaître la lumière comme son horizon en s'anéantissant, il n'en demeure pas moins que la possibilité de son anéantissement réside dans sa position préalable. Dès lors, le concept est tout autant condition de la saisie de la lumière que la lumière est condition de l'apparaître du concept. En un mot, il est vain de vouloir penser l'un des deux termes comme fondement de l'autre puisque l'absolu se trouve dans leur réciprocité, dans le *durch*, dans l'interpénétration. Je ne pourrais jamais détacher le savoir et ce qui est su, ce qui est su du savoir que cela est su ; c'est précisément là ce que dit le *durch* du concept originaire.

Néanmoins, le lecteur attentif pourrait faire ici une objection : Fichte, soucieux de se débarrasser de l'accusation schellingienne et hégélienne « d'idéalisme subjectif », ne donne-t-il pas, dans cette *WL*, l'impression d'opter pour une certaine forme de "réalisme" ? Ne va-t-il pas jusqu'à souligner « une préférence de la WL pour la conception réaliste »[1] ? Pour répondre à cette objection parfaitement licite, il nous faut examiner le troisième moment qui vise à élaborer plus avant encore le savoir du savoir.

1. Trad., p. 118.

Le troisième moment : la vérité comme nécessité

« La préférence » évoquée pour le réalisme ne saurait consister à prendre parti pour le réaliste contre l'idéalisme pour deux raisons : d'une part, parce que alors Fichte ne dépasserait pas, comme il prétend le faire[1], l'antinomie ; d'autre part, il nous reste encore à parcourir deux autres moments pour clore cette doctrine de la raison et la vérité. Dès lors, comment comprendre cette "préférence" ? Fichte entend montrer que ni la construction ni l'exigence de départ ne sont des actes arbitraires, produits d'une subjectivité particulière ni même résultats d'une subjectivité universelle – rebaptisée autoritairement : "nous", à seule fin d'écarter le spectre du solipsisme. L'idéalisme subjectif que Fichte récuse tout autant que Schelling et Hegel[2] peut déboucher soit sur un scepticisme radical : le monde est ma création, le produit de mes schèmes mentaux – c'est là le "nihilisme" que fustigeait Jacobi ; soit sur une anthropologie ou un naturalisme quelconque qui consisterait à dire : nous sommes ainsi faits de par la conformation de notre esprit ou de notre nature que nous ne pouvons penser autrement. Fichte démontrera donc que la vérité s'impose en quelque sorte à nous et ne dépend pas de l'arbitraire individuel ni du hasard de la nature qui nous ferait penser X, comme elle nous a faits mammifères et bipèdes.

Comme nous l'avons déjà dit précédemment, Fichte exhibe à chaque moment de la démonstration la nécessité des enchaînements et, partant, la non-gratuité de l'acte qui est posé. Par suite, dans cette série, une proposition X ne dépend pas de la fantaisie d'un sujet particulier. Nous découvrons la vérité, nous ne la créons pas. Mais comment caractériser plus précisément encore cette position difficile où le réalisme (la vérité s'impose à nous) fait pendant à un idéalisme (il n'est de vérité que de l'agir) ? En fait, Fichte, *mutatis mutandis*, est ici confronté à ce qui, au début du XX^e^ siècle, se joua dans le refus du "psychologisme", refus commun à Frege, Husserl, Cohen, Carnap, c'est-à-dire à des courants philosophiques franchement opposés. Pour eux, comme pour la *WL*, la vérité ne peut dépendre de l'acte

1. Voir par exemple *ibid.*, p. 119 qui dit qu'il faut que « le point de vue propre à la *WL* réunisse véritablement le réalisme et l'idéalisme » ; de même, p. 145, lorsqu'il parle d'un « réalisme supérieur », c'est pour immédiatement y adjoindre son corrélat idéaliste : « Nous découvrons que notre réalisme supérieur, c'est-à-dire le plus haut point de vue auquel s'est élevée notre spéculation, est lui-même un idéalisme dont la racine nous est simplement demeurée cachée jusqu'à présent ».

2. Il écrit à ce titre p. 137 de la traduction : « La *WL* n'a jamais prétendu que le moi en tant que trouvé et perçu fût son principe ». Il ne cessera de le répéter et le disait déjà bien avant la *WL* de 1804 et les accusations de Schelling en 1801. Voir par exemple *Essai*, p. 156 *sq.*

psychique d'un individu particulier, car en ce cas elle perdrait tout caractère de vérité – comme ce qui est valable en tout lieu et en tout temps. Il y a donc, nous dit Fichte, dans le savoir du savoir, quelque chose qui est « en soi » puisque la vérité s'impose et ne se fabrique pas. Mais est-ce à dire, pour autant, que la vérité est inscrite dans le ciel éternel des idées immuables, comme le veut le réalisme ontologique de Platon à Russell ? Il faudra en fait deux autres moments pour parvenir à la claire signification de « l'en soi » de la vérité.

Les deux derniers moments : l'absolu comme acte premier

Cette thèse d'une vérité s'imposant à nous donnera naissance une fois encore à un conflit entre réalisme et idéalisme (*moment 4*). L'en soi de la vérité peut être indexé sur la nature (Schelling) ou sur le sujet (Bardili). Au demeurant, ces deux positions ne sont antinomiques qu'en apparence puisque, à chaque fois, il s'agit de penser la vérité à partir d'une nature, la nature du sujet ou la nature du monde qui engloberaient et produiraient le sujet. Fichte développera chacun de ces points de vue, faisant surgir leurs failles toujours de la même manière, à savoir par réduction des positions à la contradiction entre ce que les philosophes disent et ce qu'ils font. C'est ainsi que, dans la quinzième conférence, il rappelle que « le réalisme qui institue la maxime que nous venons d'examiner nous était à nous-mêmes suspect et nous l'avons traduit devant le tribunal de sa propre maxime »[1]. Il s'agit toujours du même type d'argumentation qui consiste à montrer qu'une thèse se réfute elle-même sans intervention d'un argument externe. La *WL* de 1804 est fidèle aux anciennes versions comme lui seront fidèles les suivantes. Nous avons suffisamment disséqué cette stratégie argumentative pour qu'il soit inutile d'insister sur la réfutation des deux dernières figures du faux que sont Schelling et Bardili. Envisageons donc la solution ultime proposée dans le cinquième moment de cette partie, soit le dixième de cette première partie de la *WL*.

Il s'agira de montrer que ce qui s'impose à nous comme vérité est l'acte même ainsi que la série des actes effectués tout au long de cette *WL*. Nous l'avons déjà souligné : les développements ou les positions de tel acte à un moment donné de la construction sont absolument nécessaires au sens où si nous ne posons pas cet acte, alors nous restons devant une contradiction et renonçons à philosopher. Or, cette nécessité de l'acte est la vérité même qui s'impose à nous. Mais ce qui est, l'*esse* ou « l'en soi » est l'acte lui-même,

1. Trad., p. 155.

l'actuation pure. C'est ainsi que Fichte écrit : « Cet être absolument par soi-même, en soi même, par soi-même [...] est donc construit pour nous exprimer de manière scolastique, comme un *esse in mero actu*, en sorte que tous deux, être et vie, vie et être s'interpénètrent de part en part, se dissolvent l'un dans l'autre et sont une et même chose et cet *esse* est dans son intériorité l'être un et unique. Tel serait notre premier propos »[1]. Être n'est qu'acte pur et l'acte pur seul est; tel est le sens de « l'en soi ». Cette signification est incommensurable à l'en soi de la chose en soi (*an sich*), à l'en soi de l'*Idée* platonicienne ou à l'en soi d'une transcendance extérieure; l'en soi n'est pas *an sich* mais acte pur (*in sich*)[2]. « L'être ou en soi » de la vérité – vérité que nous découvrons et qui s'impose à nous – est pur agir, vie, agilité, énergie[3]. Il n'est donc nullement question de renouer avec une quelconque ontologie au sens classique puisque « comme substantif, l'être tout entier est une objectivité et n'a absolument aucune valeur »[4]. L'*esse* est en fait l'actualité même de la vie, l'actualité de la pensée. C'est cette pure actuation qui est unité de la lumière et du concept, unité dont jaillissent les deux faces de l'acte : la lumière et le concept, le savoir et le su. Ce jaillissement de l'acte, par l'acte, demeure non conceptualisable puisque le concept en est le produit, le résultat. On ne peut remonter au-delà de ce pur événement, jaillissement, commencement absolu d'une série qui, depuis Kant, a pour nom : liberté. Cette liberté se dit comme "vie", la mort, chez Fichte, étant toujours associée à l'oubli de l'acte, de la formation (*Bildung*). Cette liberté se dit aussi comme acte originaire, comme *esse*, comme vérité. Le terme "vie" qui domine cette *WL* fait donc écho à la *Tathandlung* de 1794 et à la « pure agilité » de 1798. L'actuation pure est l'absolu au-delà duquel on ne peut rétrocéder et dont tous les autres actes (concept, figure, image, formation) des différents savoirs seront des émanations[5], des cristallisations, des réalisations particulières. La vie est liberté et la liberté vie[1]. La vie est pensée et la pensée est vie. Tous ces termes sont destinés à dire l'absolu qui est savoir du savoir, engendrement de lui-même par lui-même, l'actuation de la *noésis noéseos*, dont tous les savoirs dérivés seront des concrétions. C'est d'ailleurs au déploiement de ces concrétions que se livrera la deuxième partie. La phénoménologie, qui déclinera les différents "apparaître" du savoir, en développant une théorie de l'image ou formation, dont nous avons longuement évoqué la structure réflexive dans notre analyse de 1813. Cette structure duelle de l'image (montrer et montrer que l'on montre), qui se dévoile en 1813 dans l'apparaître le plus banal du poêle, manifeste ce que nous avons découvert ici, à savoir l'absolu même.

1. Trad., p. 148.
2. Sur ce quasi-jeu sur les mots en allemand, voir la fin de la quatorzième conférence.
3. Tous ces termes sont employés par Fichte.
4. Trad. p. 148.
5. C'est à dessein que nous employons ce terme, non pour évoquer un quelconque rapprochement avec le néoplatonisme mais au contraire pour le récuser. Les concepts des différents savoirs sont des réalisations particulières de l'acte absolu non conceptualisable. Cette particularisation peut être désignée par différents termes (nous proposons ici, outre le terme "émanation", celui de "cristallisation"), cela ne changera rien au caractère parfaitement limpide de la proposition : le savoir du savoir est un acte, absolu, indéductible, commencement absolu, à l'origine de tous les savoirs divers, ce que précisément Kant nommait la liberté comme commencement absolu (non dérivable d'un antécédent) d'une série.

Parvenus au faîte de la "montée" (*Einsteigen*), c'est-à-dire au dernier moment de la théorie de la raison et de la vérité, nous pouvons comprendre comment la vérité, bien que nécessaire et s'imposant à tout le monde, ne se trouve ni dans un être en soi (*an sich*) ni dans l'objet des empiristes, ni dans un ciel des idées platoniciennes. La vérité se trouve dans le processus même de sa construction, dans le déploiement du système; elle se trouve en elle-même, *in sich*. Tel acte est nécessaire à un moment de la construction, tel autre le sera à un autre moment; toute cette série dépend d'un seul acte, commencement absolu d'une série effective. Pour illustrer cette ultime thèse de Fichte, nous pouvons risquer une analogie avec la résolution de certains problèmes mathématiques. On se souvient du scandale que les nombres irrationnels provoquèrent chez les Grecs, on se souvient aussi que Leibniz les considérait comme des êtres amphibies, on se souvient enfin que Kant les excluait purement et simplement de la définition du nombre. La première définition rigoureuse du nombre irrationnel (inexplicable mystère depuis l'Antiquité) fut produite par Dedekind dans *Continuité et nombres irrationnels*[2]. La mise en œuvre de cette définition a pour préa-

1. La vie dans la *WL* de 1804 est, à notre sens, le commencement pur ou le jaillissement de l'acte qui développera une série et est donc purement et simplement le synonyme de liberté. C'est pourquoi ce serait se méprendre que de rapprocher cette thématique de la "vie" chez Fichte et la thématique de la vie chez M. Henry. Certes, dans les deux cas, il y a une volonté de « sortir de la représentation », d'en trouver un au-delà qui l'explique et la précède (voir, à ce titre, notre analyse de la problématique de M. Henry dans l'introduction à *Critique de la représentation*). Mais la "vie" de M. Henry se donne du côté de la passivité, du milieu en lequel la pensée est immergée, alors que chez Fichte il s'agit encore et toujours du savoir. C'est le savoir du savoir qui est vie, énergie. L'au-delà de la représentation ne saurait donc être recherché du côté d'une passivité originaire ou d'un au-delà extérieur et englobant (sentiment océanique) mais se trouve dans le savoir lui-même. Le savoir peut être représentatif, il peut être aussi ce savoir qu'essaie de définir chaque *WL*, le savoir réflexif.
2. Trad. J. Millner et H. Sinacœur, Ornicar, 1978.

lable nécessaire le refus de deux thèses : la première, selon laquelle tout nombre devrait être pensé à partir des grandeurs mesurables ; la seconde, corollaire inévitable, selon laquelle ces nombres seraient des éléments susceptibles d'avoir une référence dans l'être ou l'empirie. La production de la définition de ces nombres suppose donc, d'une part, un affranchissement de l'arithmétique par rapport à la géométrie[1] et, d'autre part, une rupture avec toute référence à l'empirie. Le nombre n'est plus une entité extérieure et ne nécessite plus non plus la construction d'une figure objectivable. Pour autant, Dedekind ne définira pas le nombre comme le déploiement d'une tautologie. En effet, il définit les irrationnels comme les symboles de relations mises en évidence dans un premier domaine de nombres. Ainsi le nombre irrationnel se définira comme partition (coupure : *Schnitt*) systématique des nombres rationnels en deux classes ; le nombre réel positif ou négatif comme paire a-a' de nombres absolus. De chaque nouvelle mise en relation dans un domaine x, de chaque nouvelle synthèse, procédera un nouvel objet (irrationnels, fractionnaires, etc.) qui à son tour définira un domaine. Ce qui est intéressant dans la manière de procéder de Dedekind, c'est d'une part qu'il ne prétend nullement, contrairement aux tentatives logicistes, réduire la série des nombres au seul usage de la logique formelle. L'ensemble des procédures arithmétiques, loin de s'apparenter à une immense tautologie, est engendré par synthèse. Mais cette synthèse ne suppose à aucun moment l'intuition au sens kantien (que ce soit la référence au temps ou dans ce contexte précis la subordination de ces opérations à un "contenu" géométrique extérieur), puisque, comme nous l'avons vu, la production de cette définition des irrationnels n'a pu être conquise que par la mise entre parenthèses de la sujétion à la représentation géométrique. Les opérations que Dedekind décrit ne supposent rien d'autre que l'acte de poser, de supprimer, et de relier une chose à une autre. À partir de ces actes de position, opposition, relation, on parvient à déduire l'ensemble du domaine des nombres (d'abord les nombres naturels, puis les nombres négatifs, fractionnaires, irrationnels et complexes). En résumé, la production de la définition des nombres irrationnels n'a rien d'arbitraire ; elle n'est pas l'expression de la fantaisie d'un mathématicien. Pour autant, il n'est pas forcément requis pour rendre compte de cette nécessité de se référer à une entité extérieure à l'acte de

1. Sur cette question de l'assujettissement de l'ensemble des domaines mathématiques à la géométrie jusqu'à la fin du XIX^e siècle, voir E. Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, t. IV : *De la mort de Hegel aux temps présent*, livre premier : *La Science exacte*, trad. I. Thomas-Fogiel, « Passages », Paris, Cerf, 1995.

production. Cette comparaison avec le domaine mathématique (comparaison qui n'est qu'une manière d'illustrer, de faire image pour faciliter l'accès au point de vue de la *WL*[1]) nous permet de comprendre comment une série d'actes peut être le déploiement de la vérité même qui s'impose à tous pour peu que chacun accepte de réaliser l'acte requis et d'honorer l'exigence de départ.

Au terme de cette lecture, que conclure ? Tout d'abord qu'est vérifiée notre thèse selon laquelle les différentes versions des *WL*, loin de se contredire, révèlent une stupéfiante continuité. Comme la *WL* de 1813 vérifiait notre « analytique de la réflexivité », la *WL* de 1804 vérifie la théorie de l'argumentation comme « logique de l'effectuation ». Nous avons, ce faisant, démontré, qu'en aucun cas cette *WL* de 1804 ne pouvait être interprétée en terme d'ontologie néoplatonicienne ni de théologie négative. Il s'agit, comme ailleurs, de penser les conditions d'énonciation, de « dégager les présupposés pour pouvoir dire ce que l'on dit », et, pour ce faire, de proposer une structure argumentative inédite : tout d'abord se donner à soi-même une fin, à savoir viser l'identité du *Tun* et du *Sagen*. Cette finalité posée, il convient ensuite d'y ramener le divers de nos propositions et, pour ce faire, de produire à chaque moment un acte nécessaire (un autre ne pouvant être produit à sa place). À la question « comment présenter l'absolu ? » (question de la *WL* de 1804), Fichte répond en en dégageant à chaque fois les conditions d'énonciation et en les faisant coïncider aux contenus de l'énoncé. La continuité de la *Doctrine de la science* se trouve donc dans sa manière d'argumenter, dans sa théorie de l'argumentation, qui elle-même se donne comme mise en œuvre de la réflexion.

Cette démonstration faite, il ne nous reste plus pour clore cette partie sur la théorie de l'argumentation qu'à répondre à une question que pourrait susciter l'ensemble de nos analyses : ne serions-nous pas tombés, par ces analyses qui nous ont menés du Fichte de 1793 (voire du Fichte avant même sa lecture de Kant) au Fichte de 1813 en passant par la station 1804, dans l'excès inverse des analyses habituelles ? En effet, si, à la lumière de nos analyses, l'expression « doctrine de la science » peut bien être considérée comme « la lettre volée » du fichtéanisme, il n'en demeure pas moins qu'à

1. Ces comparaisons visent simplement à éclaircir le texte et indirectement à montrer, comme nous le disions au terme du chapitre précédent, que la doctrine de Fichte, pour difficile qu'elle soit, n'est pas plus mystique que n'importe quelle démonstration mathématique qui passe sinon pour définitive (la démonstration de Dedekind peut évidemment être contestée), du moins pour rigoureuse et utilisant des procédures rationnelles de démonstration, intersubjectivement partageables. Nous sommes donc très loin de la "fulgurance" intuitive et de l'immersion dans l'absolu.

vouloir exposer un principe unificateur de l'ensemble de l'œuvre, on risque de s'exposer à un danger symétriquement inverse de celui dénoncé. En effet, là où d'un côté se donnerait une diversité confinant au morcellement, de l'autre s'affirmerait une unité réduisant les différentes versions de la *Doctrine de la science* à la simple répétition, voire l'incessant ressassement du même. Dès lors, est-il possible de penser la diversité sans le morcellement, l'unité sans la répétition ? Si, comme le veut Fichte lorsqu'il répond à ceux qui l'accusent d'avoir rompu avec sa position initiale, le passage d'une doctrine à l'autre doit se penser comme approfondissement dynamique, alors il doit exister une manière de lire ses textes qui les préserve du double écueil de la rupture spectaculaire ou du ressassement obsessionnel. C'est à cette question qu'il nous faut répondre à présent, réponse qui nous permettra de surcroît de mettre en lumière la formidable affirmation scellée dans la *Doctrine de la science* à savoir la structure de l'argumentation est la structure même de toute action. Produire des actes en vue d'une fin qu'on s'est soi-même prescrite est le fait de l'argumentation (donc de ce que Kant appelait de la raison théorique) comme de l'agir moral (que Kant appelait la raison pratique).

CHAPITRE IV

LA LOGIQUE DE L'EFFECTUATION COMME DÉPASSEMENT DES CLIVAGES TRADITIONNELS

LA DYNAMIQUE D'ENGENDREMENT DES *WL*

La démonstration de la thèse d'une réelle continuité des *WL* pose en termes inédits la question de savoir comment penser la succession des différentes versions de la doctrine de la science : Fichte se contente-t-il de répéter pendant vingt ans la même chose ?

La réponse est plus simple qu'il n'y paraît. En effet, nous avons montré que le trait commun à toutes les versions de la doctrine de la science se trouvait dans la mise en œuvre d'un nouveau modèle de la réflexion philosophique et subséquemment dans le déploiement d'une nouvelle manière d'argumenter. Ce modèle consiste à produire des actes de pensée en vue d'honorer une finalité : la congruence entre ce qui est dit et ce qui est fait. Toutes les versions de la doctrine de la science mettent donc en œuvre, en le maîtrisant assurément de mieux en mieux[1], un même modèle qui est l'un des modèles les plus accomplis de l'argumentation transcendantale. Cela étant, si le but et l'unité de toutes les versions est bien de construire une nouveau mode d'argumenter, nul n'oblige un philosophe à considérer

1. C'est ce que Fichte dit lui-même dans la *WL* de 1804 où il pense n'avoir jamais été si clair dans son exposition, alors que l'on sait, par sa correspondance, qu'il n'était pas du tout satisfait de la *WL* de 1794 qu'il avait dû éditer dans la précipitation. Parler de continuité ne revient évidemment pas à nier toute progressivité, et il est évident qu'au fur et à mesure des années, Fichte maîtrise de mieux en mieux ce qu'il appelait en 1793 sa "découverte", c'est-à-dire, à notre sens, son modèle de la réflexion qui se déploie en une logique de l'effectuation.

toujours le même problème. Ainsi, dans les *Méditations*, par exemple, Fichte s'interrogeait sur le fait de la représentation de Reinhold, en déclinait les présupposés, en testait la consistance et en énonçait l'insuffisance afin de proposer une autre pensée de la représentation; or tel n'est plus le cas dans la *WL* de 1804 où la question est celle des conditions d'énonciation de l'absolu. Fichte part de la théorie kantienne des « trois absolus » et en dévoile le caractère auto-réfutant. Là encore, en remontant aux conditions d'énonciation, il propose une autre pensée ni contradictoire ni objectivante de l'absolu. En un mot, s'interroger sur les conditions d'énonciation de la représentation (ce que fait Fichte en 1793) n'est assurément pas s'interroger sur les conditions d'énonciation de l'absolu (ce que fait Fichte en 1804); c'est pourquoi ni les concepts déployés ni les résultats acquis ne peuvent être les mêmes et se donner comme simple répétition obsessionnelle de ce qui a déjà été dit. Néanmoins, le trait commun à ces tentatives demeure bien l'interrogation sur les conditions d'énonciation, soit : la mise en lumière des présupposés requis pour pouvoir dire ce que l'on dit. Pour le dire d'un autre exemple, Fichte, en 1794, s'interroge, comme dans les *Méditations*, sur les conditions de la représentation; il aboutit, au terme de son enquête, à la réfutation de la thèse – de Kant et Maïmon – d'une finitude radicale (thèse pour laquelle, en dernière instance, l'homme est tellement fini qu'il ne se trouve plus de point de vue certain pour énoncer cette thèse selon laquelle l'homme est fini !). Cette réfutation le contraint à poser l'infini comme corrélat nécessaire de notre position du fini. En d'autres termes, et comme nous l'avons vu, il s'agit simplement de dire qu'une fois l'argumentation transcendantale déployée (accorder le statut de l'énonciation et celui de l'énoncé), il est requis, pour déterminer la signification du fini, de penser celle de son contraire. Or, quelle est la question de la *WL Nova methodo ?* Quelles sont les conditions d'une énonciation sensée de l'infini ? En un mot, dans la *WL* de 1794, Fichte énumère les conditions d'énonciation de la finitude, dans la *WL* de 1798, celles de l'infini[1]. Dès lors, il est aisé de faire saillir très précisément l'identité et la différence entre les *WL* puisque leur mode d'identité est la raison de leur différence. Toutes les *WL* sont identiques en ce qu'en chacune d'elles le moteur de la démonstration est l'identité requise entre le réfléchi et le réfléchissant, la congruence entre l'effectué et l'effectuation. Dans tous les cas, il s'agit d'éviter la contradiction entre ce que l'on dit et les processus mis en œuvre

1. Nous avons très longuement montré la cohérence et la nature du passage de ces deux *WL* dans *Critique de la représentation* ainsi que dans notre Introduction à la traduction de la *WL Nova methodo* ; nous résumons donc d'une phrase ici ces analyses.

pour pouvoir le dire; en un mot il s'agit toujours d'une « doctrine de la science », conçue comme déploiement de la logique de l'effectuation, c'est-à-dire comme mise à jour des règles immanentes à un discours qui prétend à la validité de ce qu'il dit. Pour autant, les *WL* ne sont pas pure répétition du même, précisément parce qu'elles se donnent toutes comme interrogation sur les normes « pour pouvoir dire ce que l'on dit », à savoir la finitude, la représentation (1794), mais encore l'infini (1798), l'absolu (1804), l'image (1813).

Ce point démontré, le déploiement de la logique de l'effectuation nous permet également de dépasser deux autres divisions, traditionnellement stigmatisées et qui contribuent à brouiller l'image de Fichte. En effet, outre le morcellement de *WL* en périodes incommensurables, la division entre théorie et pratique ainsi que les hiatus qui affecteraient les œuvres des « sciences particulières » demeurent encore aujourd'hui objet d'études et de polémiques. Envisageons donc le devenir de ces prétendues incohérences lorsqu'elles sont pensées à l'aune de la logique de l'effectuation.

LE DÉPASSEMENT DU CLIVAGE ENTRE LA "THÉORIE" ET LA "PRATIQUE"

La thèse d'une scission entre la sphère théorique et la sphère pratique comme moteur de l'évolution de la philosophie de Fichte est une interprétation fréquente[1] qu'exemplifie encore un ouvrage relativement récent[2] de 1995 de J. Brachtendorff. Ce dernier estime que, de *WL* en *WL*, Fichte n'aurait cessé de renier l'activisme pratique qui fut d'abord le sien, en promouvant progressivement une raison spéculative, insoucieuse de toute efficace sur le monde historique et social. Le moi devenu simple "image" de l'absolu (1804 à 1814) et non plus instance productrice d'actes dans et pour la cité (1794-1797) s'absorberait dans une contemplation théorétique, de plus en plus marquée au fil des *WL*.

À cette interprétation forte, il ne suffit pas de rétorquer que Fichte n'a cessé de produire jusqu'à la fin de sa vie des œuvres (*La Doctrine du droit* de 1812, et *La Doctrine de l'État* de 1813) qui thématisent les moyens de penser à la fois ce que la communauté des hommes doit être et les moyens

1. C'est une thèse défendue, entre autres, par M. Gueroult.
2. *Fichtes Lehre vom Sein. Ein Kritische Darstellung der Wissenschaftslehre von 1794 1798/1799 u. 1812*, Paderborn-Munich-Vienne-Lund, Ferdinand Schonig, 1995.

de la transformer[1]. Mais c'est bien plutôt au cœur même du modèle de la réflexion qu'il faut récuser cette prétendue impossibilité de conjuguer théorie et pratique[2].

Si nous reprenons les acquis de notre analyse de la réflexion, il appert qu'une des conséquences les plus remarquables de la théorie fichtéenne du savoir est le dépassement de la division kantienne entre théorie et pratique. Le défi de Fichte est simple et revendiqué : il s'agit de parvenir à un point de vue qui transcende la séparation traditionnelle entre être et devoir-être, théorie et pratique, science et action. Assurément, le pari est d'envergure puisque, comme le note K. O. Apel dans l'introduction à *L'Éthique à l'âge de la science*, cette scission, plus que traditionnelle, continue à marquer notre modernité. De Hume à Kant, de Moore à Wittgenstein, il semble acquis que d'un côté se trouvent des énoncés descriptifs, susceptibles de science ou d'accord intersubjectif rationnellement motivé, de l'autre, des énoncés prescriptifs indémontrables, dépendant de choix axiologiques arbitraires et irréductiblement individuels.

La thèse d'une identité absolue entre raison théorique et pratique serait restée incantatoire ou programmatique si nous n'avions pas préalablement décomposé le modèle de la réflexion proposé dans les différentes versions de la doctrine de la science. En effet, qu'est ce que penser? Agir selon une fin que l'on s'est librement fixée. Cette fin est la non-contradiction entre le réfléchi et le réfléchissant, le savoir et le su, la position et ce qui est posé. Ce faisant, l'argumentation se définit comme une série d'actes nécessaires visant à réaliser un but que nul ne nous oblige à poser. Ce n'est pas une loi mécanique, inscrite en notre nature mais une loi que nous posons sans contrainte et qui nous arrache à la simple naturalité. Or cette structure de l'argumentation est la structure de l'action pratique elle-même (une fin est librement visée; les actes ou moyens pour réaliser cette fin sont définis et donc objets de réflexion). Raison spéculative et raison pratique se donnent donc en un seul et même processus.

Dans cette affirmation, nous retrouvons toute la spécificité du rapport de Fichte à la philosophie transcendantale. Il ne fait guère de doute que cette

1. Penser les modalités du « vivre ensemble » est le but de la doctrine du droit de 1796 comme de 1812. Les conditions effectives de réalisation dans une société donnée ne relèvent pas de la doctrine du droit mais de celle l'État. En 1813 comme en 1794, la volonté de Fichte de transformer la communauté réelle est patente.

2. Ceci est d'autant plus important que c'est dans le concept de "réflexibilité" de 1813 que Brachtendorff lit l'insurmontable tension entre vision théorétique et agir pratique. C'est la thèse strictement inverse que nous soutenons, à savoir : c'est la définition – constante – de la réflexion qui permet la résolution des tensions.

thèse d'une structure commune entre l'argumentation et l'action est une innovation sans précédent et, sans doute, sans véritable postérité. Cependant, Fichte n'en reprend pas moins, en l'amplifiant, un thème que Kant avait esquissé sans le systématiser. En effet, que nous dit Kant à propos de la loi morale? Qu'elle est une fin que l'homme se prescrit à lui-même, qu'elle est la *ratio cognoscendi* de la liberté, comprise en son sens transcendantal de commencement absolu d'une série, que néanmoins cette loi morale s'impose aussi à nous et n'est pas le produit de l'arbitraire individuel, qu'enfin l'impératif « agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée en loi universelle de la nature » n'est pas une variante de l'adage « ne fais pas à autrui ce tu ne voudrais pas qu'il te fasse », mais la revendication d'une certaine forme d'identité. En effet, nous dit Kant, si tout le monde vole alors il n'y aura plus de vol, si tout le monde ment, il n'y aura plus de mensonge. Ces deux actions, une fois universalisées, se détruisent donc d'elles-mêmes. L'universalisation est monstration d'une auto-contradiction. Tous ces propos sont bien kantiens même si le commentarisme ultérieur n'a pas suffisamment insisté, à notre sens, sur la nature de cette identité au cœur de la raison pratique. Le critère qui nous permet de décider si l'action est universalisable est bien un type de non-contradiction que Fichte a pensé comme la structure nécessairement *sui*-référentielle de la raison et dont il a fait le point d'Archimède à partir duquel la philosophie pouvait être réinventée.

Mais, dira-t-on, si argumenter revient à engendrer des actes en vue de respecter une loi d'identité librement prescrite, est-ce à dire, qu'à l'inverse, agir sera argumenter? À notre sens, Fichte répond positivement à cette question. Toute action morale suppose réflexion et argumentation. Sans doute pourrait-on dénoncer ici une forme outrée de théoricisme puisque pareille thèse semble dire que seul le philosophe, imprégné de la doctrine de la science, peut être véritablement moral. En fait, Fichte n'ambitionne évidemment pas de faire de tous les hommes des *Wissentschaftslehrer*. En revanche, il entend nouer, par l'éducation dispensée à tous sans exception, la moralité et l'élévation à la culture. La prégnance du thème de l'éducation chez Fichte (par-delà ses prises de positions ponctuelles et enthousiastes en faveur du programme éducatif de Pestalozzi[1]) s'explique là encore à partir de sa théorie de l'argumentation et de la réflexion. En effet, la liberté n'est

1. Fichte, comme nous l'avons vu dans la première partie, chapitre II, a lu très tôt Pestalozzi. Il en retient, outre des méthodes d'éducation plus libérales que celles utilisées en son temps mais surtout l'insistance sur l'acte d'apprendre plutôt que sur la restitution par la mémoire. L'opposition entre mémoire passive et action d'apprendre est récurrente dans toute l'œuvre de Fichte.

pas une donnée que l'homme posséderait à l'état virtuel mais une position qu'il conquiert. Cette conquête se fait en même temps que l'apprentissage du savoir[1]. La démocratie deviendra donc, au terme de ce processus de *Bildung*, un espace d'argumentation. Chacun déterminera au mieux, par la réflexion et l'argumentation, l'universel et les moyens d'y accéder et s'y soumettra librement. Fichte lie la conscience claire et distincte de la loi morale au progrès de l'éducation et du savoir. Ainsi, loin de creuser l'écart entre théorie et pratique, le concept de "réflexibilité" de 1813 – sur lequel s'appuie J. Brachtendorff pour affaiblir la dimension pratique de la "dernière" philosophie – est la revendication la plus achevée de la praticité de la raison. C'est la raison, en son entier, qui est pratique, la loi de la rationalité est une finalité librement prescrite, l'argumentation, le déploiement même de la liberté[2]. Comme le mouvement se prouve en marchant, la liberté se prouve en argumentant. Le modèle de la réflexibilité est le mode d'apparition de la liberté. Dans la future démocratie, si tous les individus ne peuvent prétendre avoir exactement le même niveau de spécialités dans les sciences, tous auront néanmoins acquis le moyen de mener à bien une argumentation sur des problèmes qui concernent la vie de la communauté. Par là, tout homme, au terme d'un processus de *Bildung*, comme *praxis* réfléchie, deviendra le citoyen éclairé d'une communauté librement formée.

Par suite, la logique de l'effectuation permet de penser de manière nouvelle les relations entre théorie et pratique. Il ne s'agit nullement pour Fichte d'avaliser la scission kantienne ni de partager les énoncés en énoncés descriptifs susceptibles de science – la neige est blanche – et énoncés prescriptifs dépendant de l'arbitraire individuel – il ne faut pas tuer. Parce que la raison est théorique et pratique, tous les énoncés sont susceptibles de "science", de démonstration rigoureuse et d'accord intersubjectivement motivé. Plus encore, l'exercice même de la raison, le déploiement de l'argumentation, participe du "prescriptif" : il *faut* ou *on doit* veiller à ne pas sombrer dans des contradictions pragmatiques. Nul ne nous y oblige, notre nature ne nous y contraint pas (comme le prouve le fait que bon nombre de nos discours regorgent de ce type de contradiction); la non-contradiction est une *exigence* que nous *visons* librement; cette

1. Sur cette conception, voir *Discours à la nation allemande*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1975, notamment p. 81 : « Cette éducation qui vise à rendre capable d'une activité indépendante est en même temps source du savoir ».

2. On se référera à nouveau au vocabulaire de la construction (*Construiren, Erzeugen*) qui qualifie toujours le mouvement de l'argumentation et que nous avons relevé lors de notre étude de la *WL* de 1813.

exigence commande la nature de nos actes de raisonnement, c'est-à-dire la nature des propositions que nous accepterons en philosophie.

Ce point démontré, il ne nous reste plus qu'à passer au crible de la logique de l'effectuation, l'ultime incohérence habituellement relevée dans la philosophie de Fichte.

LA COHÉRENCE DES « SCIENCES PARTICULIÈRES »

La mise en cause de la continuité des *WL* s'est souvent accompagnée à la fois d'une négation de la cohérence entre les *WL* et les écrits de « sciences particulières »[1] et d'une remise en cause de la continuité des sciences particulières entre elles, par exemple celle des différentes doctrines du droit (de 1796 à 1812). Pour dépasser ce double hiatus et restituer à la totalité de l'œuvre sa cohérence, il nous faut d'abord rappeler la relation qu'entretiennent entre elles les différentes parties des écrits de Fichte[2] :

L'architectonique du système

L'œuvre de Fichte se divise en quatre grands groupes de textes : les introductions à la *Doctrine de la science*, les *WL* proprement dites, les « sciences particulières » et enfin les expositions populaires[3] de certains thèmes particuliers de la philosophie (l'histoire, la culture, etc.). Ces quatre séries n'ont pas même le statut : par exemple, les textes d'introduction, tels « Sur le concept de la doctrine de la science » de 1794 ou les cours d'introduction des années 1810-1813[4] – qui généralement précèdent

1. Fichte appelle « sciences particulières » les disciplines régionales qui examinent un champ particulier. Ces sciences particulières se divisent en trois groupes : la biologie et la physique qui définissent les lois de la nature, l'éthique qui détermine les lois de l'action, enfin un troisième groupe constitué de la doctrine du droit et de la religion, voir *WL Nova methodo* (p. 305 *sq.*). Les textes politiques sont des résultats de la doctrine du droit mais ne sont pas la doctrine du droit. Ils posent certes la question des moyens pour parvenir à l'État de droit, mais ces moyens peuvent changer selon les situations particulières, historiques et contingentes; voilà pourquoi ils ne font pas partie de ce que Fichte appelle les "sciences", même s'ils constituent une discipline d'application.

2. Sur l'organicité du système, voir R. Lauth, « Il sistema di Fichte nelle sue tarde lezioni berlinesi », article d'introduction à : J. G. Fichte, *Dottrina della scienza. Esposizione 1811*, Gaetano Rametta (éd.), Milan, Guerini e Associati, 1999, p. 11-52.

3. Fichte parle à propos de ces textes de « *populär Lehre* », GA, I, 9, p. 47.

4. Nous avons par exemple des introductions à la *WL* en 1809, 1810; deux versions d'introductions en 1811 et 1812, plus des leçons sur la logique formelle et transcendantale

l'enseignement des *WL* – ont pour but d'amener le lecteur au point de vue qui lui permettra de rentrer de plain-pied dans la construction de la doctrine de la science. Ces cours ont, *mutatis mutandis*, le même statut que *La Phénoménologie de l'esprit* qui se concevait initialement comme une introduction au système et non comme le système lui-même. En un sens totalement différent, les écrits populaires s'adressent à tout honnête homme[1]. Ces textes exotériques ne prétendent ni démontrer ni résumer la doctrine de la science, mais ont pour but, à partir d'une opinion commune dont Fichte fait provisoirement l'hypothèse qu'elle sera largement partagée, de montrer la portée existentielle, culturelle, religieuse ou politique de la philosophie par rapport aux questions les plus générales que peuvent se poser les hommes du commun, lesquels ne sont pas nécessairement philosophes ni ne visent à le devenir. À ce titre, dans *La Destination de l'homme*, Fichte écrit en forme d'avertissement: «Ce livre n'est pas destiné aux philosophes de profession [...]. Il devrait être compréhensible à tous les lecteurs simplement capables de comprendre un livre»[2].

Au sein de cette architectonique, la première difficulté relevée par les interprètes concerne la relation entre la *WL* «proprement dite» et les «sciences particulières»[3]. Cette relation, Fichte l'a élucidée dans la *WL Nova methodo* et en reprend les termes essentiels dans l'introduction à *La Doctrine du droit* de 1812 ainsi que dans le long développement spéculatif qui ouvre *La Doctrine de l'État* de 1813 (initialement intitulé par Fichte: *Leçons sur les contenus variés de la philosophie appliquée*). Il explique que «la science particulière mène jusqu'à la détermination complète des concepts particuliers, tandis que la *WL* ne discute que des concepts

(1812) ainsi que des cours sur les «Faits de la conscience» (1810, 1813), qui sont autant de textes d'introduction et d'explicitation de la *WL*.

1. Au sens de tout homme désireux de se cultiver mais non spécialiste d'un domaine. C'est à eux que s'adressent des textes comme *La Destination de l'homme* (1800), l'*Initiation à la vie bienheureuse* (1805), *Le Caractère de l'époque actuelle* ou encore les *Discours à la nation allemande* (1807). Fichte a tout particulièrement multiplié ce type d'écrits "populaires" durant la période dite "intermédiaire", lorsqu'il n'avait pas de véritables étudiants en philosophie. Il convient d'être particulièrement attentif au statut de ces textes populaires: en aucun cas leurs propos ne peuvent être mis sur le même plan ni être utilisés pour infirmer les *WL*, car ils sont d'un autre niveau conceptuel.

2. Traduction de M. Molitor, Paris, 10/18, 1965, p. 44.

3. La formulation la plus actuelle de cette contradiction entre la fondation du savoir et les disciplines particulières est la suivante: les deux synthèses envisagés dans la *WL* de 1798, l'une religieuse, l'autre juridique, sont incompatibles entre elles. Le centre de la première philosophie (1794) serait la doctrine du droit, alors que la seconde (1801) «s'articulerait autour du moment religieux» (A. Renaut, *Le Système du droit*, p. 50).

fondamentaux»[1]. La *WL* fonde les sciences particulières non pas au sens où le contenu de chacune d'entre elles s'en déduirait *a priori*, à la manière dont on a pu dire que la physique de Descartes se déduit de sa métaphysique, mais au sens où la doctrine de la science assure à l'ensemble des sciences la possibilité de répondre de leur prétention à la validité.

Cependant, il est évident que chaque discipline particulière possède un contenu ou objet particulier qui la définit et la qualifie en propre. La physique et la biologie (sciences particulières théoriques évoquées dans la subdivision de la *Nova methodo*)[2] ou encore le droit (également considéré avec la religion comme une science particulière) n'ont évidemment pas même contenu; ces sciences ne sauraient donc se déduire directement et totalement des propositions fondamentales de la *WL*. La *WL* définit simplement les règles générales pour penser de manière valide, mais chaque science se définira à partir de son objet propre (le mouvement pour la physique, l'organisme pour la biologie, la coexistence d'individus dans un même espace pour le droit, etc.).

Par cette position, Fichte tâche d'éviter deux écueils; le premier consisterait à renouer avec le rêve platonicien d'une hégémonie totale de la philosophie, statuant sur le contenu le plus spécifique de chaque discipline particulière; le deuxième, sorte de symétrique inverse, ferait en sorte que la philosophie se fonde entièrement dans des disciplines particulières. Ne pouvant plus fonder les sciences, elle s'y fondrait, pour certains dans la religion, pour d'autres dans le droit, pour d'autres encore, tel le dernier Habermas, dans les sciences empiriques comme la sociologie. La philosophie abandonnant tout caractère réflexif et toute notion "d'au-delà" (méta-) d'un contenu particulier deviendrait ainsi la servante des sciences empiriques. Pour le dire d'un exemple contemporain, face à l'œuvre d'un sociologue, il n'est évidemment pas question que le philosophe prétende déduire *a priori* le contenu concret et spécifique de cette discipline. À l'inverse, il n'est pas question d'affirmer que le but de l'enquête philosophique est la sociologie ni que la sociologie légitime le discours philosophique. Il s'agit, pour le philosophe, non de contester un contenu

1. *Nova methodo*, p. 332, dans le chapitre intitulé «Subdivision de la doctrine de la science».

2. Le statut de ces sciences, au sein du système, est le même *mutatis mutandis* que *Les Principes de la métaphysique de la nature* de Kant. Il s'agit de penser, à partir d'un contenu précis, par exemple, en physique, le mouvement, les grands principes d'une philosophie de la nature. Le physicien aura à affiner de plus en plus, jusqu'à l'empirie, ces grands principes. Fichte n'a pas développé cette partie dans son œuvre car il pensait initialement la laisser à Schelling, plus compétent que lui en ces matières.

ponctuel mais d'interroger le statut de certaines propositions du sociologue. Ainsi, si ce dernier prétend que tout homme est le reflet de son milieu social et des contingences historiques, le philosophe sera en droit de lui demander comment il peut penser le statut de cette proposition. Ou bien le sociologue admet que lui-même est le produit d'un milieu particulier et contingent, mais ce faisant il ne peut plus prétendre à la vérité de sa proposition, qui s'auto-détruit d'elle-même, ou bien il admet qu'il y a des exceptions à cette proposition (lui-même), et ce faisant ne prétend plus à son universalité. Dans les deux cas, nous retrouvons la contradiction entre le dire et le faire, contradiction que l'analyse philosophique met en lumière. C'est à partir de ce principe que Fichte déduit ce que doivent être les concepts les plus généraux des sciences particulières; ce principe est le principe suprême, démontré par l'enquête strictement philosophique. Il est à cet égard extrêmement révélateur qu'au tout début de *La Doctrine du droit* de 1812, Fichte rappelle que ce principe de non-contradiction oriente la découverte de concepts plus spécifiques [1].

Mais cette réponse suffit-elle à lever tous les doutes? Fichte, quand bien même il aurait conçu son système en terme d'unité organique – où chaque moment s'articule aux autres sans lui être pour autant identiques –, n'a-t-il pas, au fil des années, évolué de manière considérable dans les disciplines particulières? N'abandonne-t-il pas en matière juridique et politique, ses idéaux universalistes de la première période?

L'universalisme juridique : « La Doctrine du droit » de 1812

Que la doctrine du droit de 1796 soit fortement marquée par les idéaux universalistes et égalitaires de la Révolution française n'a guère été contesté et a été amplement démontré par A. Renaut. Plus sujette à polémique est la permanence de ses idéaux après 1799. C'est pourquoi il nous faut, selon la méthode utilisée pour les *WL*, interroger l'un des derniers textes de Fichte sur la constitution juridique, à savoir *La Doctrine du droit* de 1812.

Fichte y commence par définir le "phénomène" du droit, c'est-à-dire l'objet spécifique de cette « science particulière ». Le droit est « un certain vivre ensemble de plusieurs êtres libres, où tous doivent être libres au sens où personne ne peut menacer la liberté d'un autre, quel qu'il soit » [2]. Ce "phénomène" ne dépend ni d'une loi mécanique et nécessaire de la nature

1. p. 10 de la *Rechtslehre* de 1812, F. Meiner, Hambourg, 2e éd., 1980.
2. *Ibid.*, p. 2.

(comme la loi de la pesanteur) ni d'une loi morale (qui suppose la conviction intérieure) : « J'affirme que la loi juridique n'appartient à aucune de ces deux classes en ce qu'elle n'est ni loi de la nature ni loi morale » [1]. Ce point acquis, Fichte pose immédiatement la loi juridique comme devant s'appliquer à tous; si elle est, elle ne peut-être qu'universelle [2].

Tous les "Moi" posés sont libres *substantialiter* et ne sont rien d'autre que libres : il faut les penser comme libres de toute éternité, quelles que soient leurs conditions de vie. Ceci concerne tout le monde de la même manière : c'est pourquoi, leur liberté doit être pensée dans la pensée synthétique de la totalité, en laquelle les individus sont pensés à la fois ensemble et les uns à côtés des autres. Dans ce concept synthétique, la liberté de l'un ne doit pas attenter à la liberté de l'autre, en sorte que si une première personne est libre, une deuxième ne pourra attenter à sa liberté en usant de sa propre liberté, etc. Il ne doit pas en être ainsi et l'on doit pouvoir rajouter autant de libertés que l'on veut sans que la liberté des nouveaux arrivants ne nuise à celle des premiers arrivés [3].

La revendication d'un droit valable pour tous est ici patente; en cela, Fichte n'a pas renié l'idéal d'universalité qui était le sien dans sa première doctrine du droit.

Une fois cet universalisme réaffirmé, l'enchaînement des propositions en 1812 s'effectue sans qu'on ne puisse y lire de rupture vraiment signifi-

1. *Ibid.* Il ajoute : « Laissons donc cette question de côté et retenons uniquement le résultat que nous avions acquis, à savoir que la doctrine du droit n'est pas une partie de la doctrine de la nature (elle n'a, au demeurant, jamais été vraiment considérée comme telle). Cela dit, il faut se prémunir de la confusion inverse; en effet, la doctrine du droit n'est pas une partie de la doctrine éthique; elle n'est pas non plus une loi pratique. Or, on les confondait jusqu'à ce que je m'en mêle ». Il tenait exactement les mêmes propos dans la « déduction des subdivisons de la *WL* » de la *Nova methodo*; le droit occupe une position intermédiaire entre nécessité de la nature et liberté de la conviction.

2. Le raisonnement de Fichte dans les sciences particulières consiste à définir tout d'abord le concept et le champ du droit, de la religion, de la biologie, etc. Cela dit, se pose la question : *quelles conditions doit-on admettre pour que ce concept soit consistant ?* (du point de vue de la raison; il ne s'agit pas de s'interroger pour savoir par exemple si tout le monde veut le droit ou si, en physique, tout le monde connaît la loi de la pesanteur). Pour la doctrine du droit proprement dite, la stratégie argumentative se résume ainsi : *si* on veut le concept du droit, défini comme coexistence des libertés (mais on peut ne pas le vouloir), *alors* le droit devra s'appliquer à tous et non à un groupe d'individus au détriment d'un autre. Il devra avoir telles et telles caractéristiques à l'exclusion de toute autre (consistance et cohérence de l'argumentation). Il s'agit de décliner les conditions nécessaires et suffisantes du concept particulier.

3. *Op. cit.*, p. 8.

cative par rapport aux principaux thèmes de la doctrine du droit de 1796[1]. L'entrée dans la communauté juridique suppose un contrat entre différents individus : j'accepte de ne pas entraver la liberté d'autrui ni d'attenter à son intégrité physique : « chacun dispose de son propre corps, comme libre instrument de sa volonté, et jamais personne ne le confondra avec le sien. Le fait qu'aucune influence extérieure ne l'empêchera d'être, pour toujours maître de son corps réside dans la loi juridique [...]. Personne ne doit attaquer le corps propre d'autrui, l'entraver ou lui nuire. Bref, selon la loi juridique, aucun contact brutal direct, de quelque manière que ce soit et quelle que soit la personne visée, ne doit exister »[2].

Cependant, comme l'avait déjà montré Hobbes, la permanence de ce contrat doit évidemment être garantie car le libre arbitre individuel peut changer ou l'un des contractants avoir des comportements opportunistes. Une « puissance publique », disposant de la force (police, justice), doit donc être posée comme condition nécessaire à la coexistence des libertés en un même espace. Cet État est-il, comme on l'a souvent dit, destiné à devenir le Golem qui dévore ses enfants, le Léviathan qui broie les individualités ?

La poursuite de lecture de la *Rechtslehre* nous démontre qu'il n'en est rien. Dans le système fichtéen, l'État doit assurer à l'individu un droit fondamental et premier dont tous les autres découleront comme autant de conséquences logiques. Ce droit est le « droit de propriété ». L'originalité de la définition fichtéenne du droit de propriété est considérable et tient en une double innovation.

En premier lieu, le droit de propriété ne se détermine pas comme possession d'une chose ou d'un bien matériel ; il porte exclusivement sur des actions. Les individus doivent pouvoir agir librement sur un objet sans possibilité de conflit avec un tiers ; l'État doit donc leur en garantir l'usage exclusif. L'individu se voit ainsi attribuer une certaine sphère d'action, un certain type d'activité dont il pourra tirer sa subsistance. L'État devra veiller à ce que chacun vive de cette activité et instaurera donc un nouveau mode d'organisation de la société : par exemple, pour que l'individu puisse être certain de pouvoir vivre du produit de son travail, il faudra que d'autres

1. Il ne s'agit pas de dire que tout est strictement identique. Ainsi Fichte supprime en 1812 l'important dispositif de l'Éphorat (sorte d'équivalent de notre actuel conseil constitutionnel) et apporte encore d'autres modifications ponctuelles. Mais l'essentiel, à savoir l'universalisme, l'égalitarisme et l'affirmation de la nécessaire préservation de la liberté de chacun, demeure. Par exemple, en 1796 comme en 1812, nul n'est exclu du contrat si ce n'est, provisoirement, le criminel. Encore convient-il de préciser que le criminel est toujours considéré comme perfectible ; Fichte, en 1812, réaffirme sa farouche opposition à la peine de mort.

2. *Ibid.*, p. 6.

individus n'exercent pas la même activité en proportion supérieure aux besoins de la population. Il y aura donc, pour chaque domaine d'activité, une sorte de *numerus clausus*[1]. De même, les prix devront être garantis de sorte que chaque individu puisse calculer à l'avance quel sera le fruit de ses efforts. L'État garantit donc le droit matériel au travail ; en échange, l'individu s'acquitte d'un impôt, prélevé sur son travail, pour faire vivre la force publique (les fonctionnaires de police, éducation, justice, etc.). Cet incontestable interventionnisme étatique peut-il tourner au désavantage de l'individu qui pourrait, dans cette configuration, perdre toute liberté, ne plus travailler que pour subsister et assurer la survie de l'État ? Non, et cela précisément en raison de la seconde dimension incluse dans la définition du « droit de propriété ».

En effet, le droit de propriété se définit, en second lieu, comme « droit au loisir ». Le loisir comme le travail est un droit matériel que la puissance publique doit garantir : « Le droit absolu de tous à la propriété est le libre loisir de se consacrer à des fins quelconques après qu'ils ont achevé le travail que la conservation de leur existence et de l'État exige d'eux. Ce n'est que dans cette mesure que chacun a une propriété et un droit ». Cette curieuse innovation – au regard de l'histoire du droit – permet en fait de préserver une sphère de liberté privée à chaque individu. Certes, Fichte conseille d'employer ce temps de loisir à se cultiver mais ne légifère pas sur l'usage que chacun peut ou doit en faire. Il se livre, en revanche, à différents calculs pour déterminer la juste proportion entre temps de travail et temps de loisir. Cette proportion, si elle varie selon la richesse de l'État, ne saurait en aucune circonstance être supprimée : « Tout leur temps et toute leur force ne doivent pas être dilapidés dans ces travaux, sinon ils n'auraient pas de droit ; ils n'auraient pas de liberté plus élevée. Une certaine partie du temps et de la force de l'ensemble des classes laborieuses revient à la fin de l'État : [...] : une autre partie reste. [...] Moins le travail exigé par la fin publique laisse de loisir, plus ils sont pauvres ; plus il laisse de loisir, plus l'ensemble est riche. Chacun a comme partie : 6/7, 5/7, 4/7, etc. »[2].

Par ce dispositif, Fichte critique très clairement la conception de ceux qui ne « se représentent l'État que comme un despote, ou qui ne se le

1. On s'est beaucoup gaussé de cette mesure, détaillée dès 1796 et réaffirmée dans *L'État commercial fermé*. Il s'agit simplement de dire que l'État ne peut pas garantir plus de postes qu'il n'en a besoin, comme c'est le cas aujourd'hui dans la fonction publique, ou encore en médecine. Fichte étend simplement cette mesure à tous les corps de métiers. Pour inciter à choisir des métiers peu prisés ou déficitaires à un moment donné, Fichte imaginait dans *L'État commercial fermé* un système de primes et de compensations.

2. *Ibid.*, p. 55.

représentent que comme pouvoir légitime de contrainte », alors que l'État est « un pouvoir de libération ayant des devoirs »[1]. La fin dernière de toute association juridique des hommes, assurée par l'État, est la liberté définie dans ce cadre concret comme sphère de loisir.

Au terme de cette analyse de *La Doctrine du droit* de 1812, il est clair que non seulement l'universalisme n'est pas abandonné, mais que l'État, loin de se définir comme instance despotique, devient la garantie de la survie comme de la liberté de chaque individu. En ce sens, la thèse d'un abandon spectaculaire des idéaux de 1796 semble relever du mythe[2].

Mais, rétorquera-t-on, ne faut-il quand même pas convenir qu'en matière strictement politique Fichte « tourne le dos » à la Révolution française en prônant, par l'idée d'une fermeture totale de l'État, un nationalisme très éloignée de l'universalisme et de l'égalitarisme de 1789?

La question politique : l'État commercial fermé

Dans ce texte de 1800, Fichte avance deux arguments pour justifier la fermeture de l'État. D'une part, cette fermeture découle des principes mêmes de la théorie de la propriété, d'autre part, il s'agit d'éviter les effets pervers des pratiques mercantilistes, observables à la fin du XVIII^e siècle.

L'État « a le devoir de fixer le prix des marchandises et de s'en porter garant »[3]. Pourquoi ? En raison même de la définition du droit de propriété. Nous l'avons dit, chaque individu doit se voir garantir sa subsistance et une partie proportionnelle de loisirs. Pour ce faire, si l'on pose l'hypothèse d'une division du travail[4], les contrats conclus entre des individus ne

1. *Ibid.*

2. Nous ne pouvons dans le cadre de cet ouvrage justifier entièrement notre usage du terme un peu sévère "mythe", mais seulement esquisser les raisons qui nous l'ont fait préférer à un autre : si on étudie attentivement les étapes de la réception de Fichte en Europe et notamment en France, on s'aperçoit que l'idée d'une incompatibilité totale entre les idéaux universalistes et la "nation" est extrêmement tardive. Les penseurs du XIX^e siècle n'étaient pas du tout troublés par la revendication simultanée des deux notions. Plus encore, la réprobation du nationalisme de Fichte ne se fait, en France, qu'à partir de 1870. Ce sont ces considérations qui nous font dire que la thèse d'une incompatibilité relève d'un mythe constitué pour des raisons politico-sociales (la guerre entre la France et l'Allemagne en 1870) et non pour des raisons intrinsèquement conceptuelles.

3. *L'État commercial fermé*, 1800, trad. D. Schultess, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988, p. 88.

4. Fichte est convaincu de la nécessité d'une division du travail pour la prospérité d'un pays. Ainsi il écrit : « Il y aurait des États dans lesquels chaque habitant disposerait d'un champ, en tirerait lui-même sa nourriture, élèverait quelques pièces de bétail, taillerait lui-même ses sabots [...] une nation qui se trouverait dans cette situation serait misérable, et n'émergerait qu'à demi de la barbarie [...] chaque peuple a le droit de vouloir que sa prospérité

peuvent suffire. Par exemple, si un individu s'entend contractuellement avec un autre, pour disposer d'un champ afin de le cultiver, l'existence de ce contrat n'exclut pas les revendications d'un tiers sur cette utilisation. De plus, s'il faut que chaque individu soit assuré de vivre grâce au fruit de son activité, alors il doit être certain de ne pas se trouver dans un État où l'offre du produit qu'il fabrique serait supérieure à sa demande, car pareille situation serait susceptible de le mettre en faillite. C'est donc de la responsabilité de l'État que de garantir cette situation d'équilibre[1]. Ainsi, dans la société idéale, divisée en grands corps de métier, les agriculteurs, les artisans et les marchands, chacune de ces classes s'engage vis-à-vis des autres à respecter des obligations positives et négatives. Par exemple, les obligations positives des agriculteurs renvoient à l'engagement qu'ils prennent de produire au-delà de leurs besoins propres et d'échanger le surplus. Dans le même temps, les obligations négatives les contraignent à ne pas produire des biens artisanaux et à n'en pas faire commerce. Dans le même sens, les artisans s'engagent à produire les biens manufacturés – dont peuvent avoir besoin les autres classes – à l'exclusion de toute autre activité. Les marchands doivent quant à eux mettre en relation les acheteurs et les vendeurs. La limitation de l'activité de chacune des classes sociales est la seule assurance possible que chacun puisse vivre de son activité. Cette division du travail peut être poursuivie à l'intérieur de chacun des grands corps. Ainsi dans le corps des artisans, des contrats délimiteront les métiers que peut exercer chaque groupe[2]. À chaque fois, les obligations négatives (s'engager à ne pas faire une activité) se conjuguent aux obligations positives (fabriquer pour les autres membres de l'État) et sont justifiées par le droit de vivre de son activité qui en découle (grâce à la garantie de l'exclusivité de l'activité). C'est donc l'État qui, dans ce système, joue le rôle du « commissaire-priseur » de l'ensemble des contrats non seulement pour en permettre la négociation simultanée mais aussi pour déterminer la place des nouveaux entrants et assurer le respect de l'exécution des contrats. Autrement dit, l'État doit assurer à chacun le prix des biens qu'il pourra vendre de façon à ce qu'aucun individu ne soit dans une situation

augmente. Cela n'est possible que si les différentes branches du travail sont réparties » (*ibid.*, p. 90-92).

1. « J'affirmerais que la destination de l'État est de donner d'abord à chacun son bien propre, de le mettre en jouissance de ce bien propre, et, alors seulement, de le protéger dans sa jouissance » (*ibid.*, p. 70).

2. « Le corps fondamental des artisans se répartit en plusieurs groupes, et le droit exclusif d'exercer tel métier, telle branche particulière de l'industrie, s'appuie sur des contrats réciproques. On convient ainsi d'un échange contraignant des objets manufacturés entre eux, et la fonction du corps des marchands connaît une nouvelle modification » (*ibid.*, p. 77).

d'incertitude du fait de son activité économique[1]. C'est pourquoi il est nécessaire que l'État fixe les prix de l'ensemble des biens produits.

Or, il est extrêmement simple de comprendre que dans un système où les exportations et les importations de marchandises seraient libres, l'État ne pourrait plus offrir cette garantie. Pour la même raison, l'État doit également contrôler la quantité de monnaie en circulation. Cette nécessité doit conduire l'État à mettre en circulation une monnaie qui ne puisse pas avoir de valeur à l'étranger. Là encore, la raison est la nécessité de garantir la valeur de cette monnaie à l'intérieur du pays. Ces deux raisons conjuguées conduisent à une interdiction du commerce international privé. Néanmoins, cette interdiction n'exclut pas la possibilité de relations commerciales internationales, entièrement contrôlées par l'État, notamment si un pays ne peut, pour des raisons de ressources naturelles, produire tel

1. Il n'est pas anodin de noter que ce qui importe pour Fichte est la fixation du prix et non la fixation des quantités à produire. H. Denis (*Histoire de la pensée économique*, Paris, PUF, 7e éd., 1983) s'appuie sur ce texte pour montrer qu'il serait le précurseur de la planification économique, il écrit : « [cet alinéa] montre comment l'auteur prend conscience du fait qu'il ne suffit pas d'affecter les individus à diverses fonctions, mais qu'il faut fixer quantitativement les résultats de leur activité. C'est ce que nous appelons aujourd'hui planifier l'économie. Mais Fichte va plus loin encore puisqu'il pense que l'on doit fixer à l'avance les liens qui devront s'établir entre les producteurs et les marchands nommément désignés. Il propose donc ici une organisation correspondant à ce que l'on nomme aujourd'hui en Union soviétique le plan d'approvisionnement des entreprises. Si on ajoute que le philosophe prévoit, comme il est logique de le faire, la fixation de tous les prix par l'État, on voit qu'il décrit un type d'organisation économique, qui, dans son ensemble, préfigure, de façon étonnamment nette, la planification soviétique du XXe siècle » (*ibid.*, p. 275). Il nous semble, à l'inverse, que la position de Fichte n'est pas à rattacher, comme on le fait trop souvent, à la vision soviétique de l'économie planifiée. La planification soviétique était une planification quantitative de la production en laquelle chaque agent de production se voyait assigné un quota de production à réaliser. Chez Fichte, une fois qu'un individu a obtenu la possibilité d'exercer une activité, la relation entre les agents est une relation *contractuelle* dans laquelle l'État n'intervient que si l'une des parties faillit à la relation contractuelle. Son raisonnement sur le corps des marchands le montre : « aucun marchand ne sera mis en place s'il ne rend pas compte d'où il espère tirer ses marchandises » (*L'État commercial fermé*, p. 82) mais « il n'est pas nécessaire que le gouvernement observe directement le commerçant, même si cela lui était possible. Sitôt qu'une stagnation se manifeste dans le commerce, le citoyen lésé en informera sans doute le gouvernement » (*ibid.*, p. 83). À l'objection « comment le commerçant pourrait-il être puni pour n'avoir point échangé si l'équivalent de la marchandise lui manquait » (*ibid.*), autrement dit « que se passe-t-il si le marchand qui s'est engagé à acheter des produits à un producteur ne dispose pas de l'équivalent monétaire pour les acheter ? », Fichte répond que cette question n'a pas de raison d'être puisque « la production et la fabrication autorisées sont déjà calculées dans le fondement même de l'État, en fonction des besoins » (*ibid.*). Ainsi, il n'y a pas de planification au sens soviétique du terme dans la pensée de Fichte ; bien plus, « tant que nul n'émet de plainte, il faut admettre que les choses vont leur train » (*ibid.*) ; autrement dit, tant que les relations contractuelles entre les individus fonctionnent, l'État n'a pas à intervenir dans l'économie.

bien[1] ; elle n'exclut pas non plus le commerce des idées ni la circulation des personnes pour leur agrément.

Pourtant, ces échanges restent limités et cette thèse montre l'hostilité de Fichte vis-à-vis du libéralisme. Certes, *L'État commercial fermé* ne prend pas directement à partie le libéralisme ni ne s'interroge immédiatement sur la validité normative ou descriptive des thèses libre-échangistes[2]. Sa réflexion porte plutôt sur les conséquences de pareilles théories. Son argument consiste à dénoncer le coût à payer avant que de parvenir, dans un avenir lointain, au point d'équilibre souhaité, voire fantasmé. L'adoption des lois du marché ne pourra se faire sans que, à un moment, des individus, voire des générations ou des continents entiers[3], n'en pâtissent. Ainsi, l'importation de produit en provenance de l'étranger à un prix moindre que celui des fabricants nationaux conduira à la faillite des fabricants de ce produit à l'intérieur du pays. Dans un tel système, il ne peut y avoir de garantie pour tous les individus de vivre de leur activité. Plus généralement, la liberté du commerce est condamnée par Fichte parce qu'elle conduit, comme le note H. Denis à « un véritable état de guerre » entre les individus, la « guerre des vendeurs et des acheteurs »[4]. Dans cette guerre des acheteurs et des vendeurs, « personne n'obtient même la garantie de la permanence de sa propre situation par la permanence de son travail »[5].

Tel est le premier argument en faveur de la fermeture de l'État, argument qui dépend de la définition même du droit de propriété comme droit à un quota de travail et de loisirs. Cette organisation économique est préconisée pour tous les États existants et ne désavantage donc pas un individu ou un groupe d'individus. Le projet n'est donc pas la fermeture

1. « Au cas où la culture d'un produit – celle du vin, par exemple – se trouve être, sinon tout à fait impossible, dans un pays situé très au nord, du moins fort peu avantageuse, et par contre très prospère dans un autre, peut-être dans le midi de la France. Réciproquement, la culture du blé se trouve être très profitable sous le climat nordique. Un contrat commercial pourrait être conclu entre de tels États, destinés par la Nature elle-même à un commerce de troc durable » (*ibid.*, p. 173).

2. Fichte le fera en revanche en 1812 en stigmatisant l'équilibre de Say (1802) et la stupéfiante et miraculeuse coïncidence qui voit celui qui a quelque chose à offrir trouver toujours acheteur et celui qui a à acheter trouver toujours vendeur. En 1800, les adversaires de Fichte sont moins les libéraux que les mercantilistes.

3. Dans sa dédicace à Struensee, Fichte écrit : « L'Europe dispose, dans les termes des échanges, d'un grand avantage [...]. [elle] tire tout de même un certain bénéfice du pillage commun du reste du monde » (*L'État commercial fermé*, p. 64). Plus généralement, la guerre commerciale conduit à la subordination « des continents entiers, contre les principes politiques d'un peuple, dit-on, alors que la guerre, en fait, est dirigée contre son commerce, et en définitive au détriment des hommes qu'on a ainsi subordonnés » (*ibid.*, p. 136).

4. H. Denis, *Histoire de la pensée économique*, p. 270.

5. *L'État commercial fermé*, p. 126.

d'*un* État comme fin en soi mais bien une commune organisation économique à l'intérieur de tous les États, afin de parvenir à la paix perpétuelle : « Quand ce système sera devenu universel et que la paix perpétuelle aura été instituée entre les peuples [...], les savants et les artistes de toutes les nations pratiqueront entre eux la collaboration la plus libre. Alors les journaux officiels [...] ne relaterons plus autre chose que les nouvelles des progrès de la science, des découvertes récentes, de l'avancement de la législation et de la civilisation »[1]. Or, précisément, le second argument en faveur de la fermeture de l'État s'explique par la volonté d'éradiquer la guerre entre les nations. Expliquons ce deuxième argument.

Nous l'avons dit, Fichte s'en prend moins aux libéraux qu'aux mercantilistes. Pour ces derniers, le prince, ou l'État, doit s'enrichir ; les marchands doivent donc eux-mêmes être riches et, pour ce faire, chercheront à conquérir toujours de nouvelles parts de marchés. Fichte explicite très précisément les mécanismes et les conséquences de cette recherche de l'enrichissement de l'État[2]. La stimulation des exportations, la limitation des importations, la participation au commerce international conduisent à l'enrichissement du pays et à la possibilité pour l'État d'augmenter les impôts. Or, cette thèse de l'enrichissement de l'État, au cœur du mercantilisme, aboutit inéluctablement à une situation de « guerre commerciale » qui dégénère en conflits armés[3]. Corollairement, cette situation a pour effet de créer une inégalité entre les pays. Les pays qui s'appauvrissent ne peuvent survivre que parce qu'une partie de la population émigre vers des pays plus riches[4].

1. *L'État commercial fermé*, p. 180.

2. L'État recherche « l'infléchissement de la balance commerciale à son propre avantage ; et partout, ce sont toujours les mêmes moyens, à peu de choses près, qui sont mis au service de ce but. L'augmentation, tout d'abord, de l'exportation et de la monnaie que l'on obtient de l'étranger [...] puis on empêche ou entrave l'importation des objets manufacturés étrangers [...] enfin on encourage le commerce pour et au service de l'étranger, afin que la nation prenne rang d'intermédiaire commercial » (*L'État commercial fermé*, p. 133-134).

3. « Il en résulte une guerre commerciale, universelle mais secrète [...] cette guerre secrète dégénère en voies de fait [...] le conflit des intérêts commerciaux est souvent la vraie raison des guerres » (*ibid.*, p. 136). Il est frappant de noter la similitude de cette analyse avec celle de Keynes : « Le fait que l'avantage procuré à un pays par une balance commerciale favorable se trouve compensé par un préjudice égal causé à un autre pays (fait dont les mercantilistes avaient pleinement conscience) ne signifie pas seulement qu'une grande modération est nécessaire afin qu'aucun pays ne se réserve un stock de métaux précieux supérieur à sa part légitime et raisonnable, mais encore qu'une insuffisante modération dans la poursuite d'une balance favorable peut déclencher une absurde compétition internationale, également préjudiciable à tous » (Keynes, *Théorie générale*, trad., Paris, Payot, 1969, p. 334-335).

4. « La paupérisation complète et son aspect manifeste sont masqués par une économie nationale de plus en plus mauvaise [...] les hommes émigrent, et cherchent sous d'autres cieux un recours contre la pauvreté » (*L'État commercial fermé*, p. 131).

Cet argument restitué, nous comprenons combien nous sommes loin d'un nationalisme agressif, inégalitaire ou impérialiste. Si Fichte souhaite fermer l'État, ce n'est nullement pour dénoncer les idéaux universalistes et internationalistes de la Révolution française, mais au contraire pour les promouvoir *in concreto*, c'est-à-dire dans un espace politique réel.

Nous pouvons, assurément, être en désaccord avec le type de société préconisé par Fichte. Au demeurant, lui-même n'attribue pas la même valeur de vérité aux « propositions fondamentales » des *WL* et à ses propositions politiques qui, devant tenir compte d'un contexte contingent et historique, sont dites révisables et adaptables. Néanmoins, la critique de la pensée politique de Fichte ne saurait se tromper de cible en faisant de son projet un des germes de nationalismes postérieurs. En effet, de 1794[1] à 1813, Fichte entend promouvoir l'idéal d'universalité. De tous les penseurs de son temps, il est, par exemple, l'un des rares à dénoncer la mainmise de l'Europe sur les richesses naturelles de l'Afrique et si son organisation politique peut, sur certains autres points, paraître indéniablement datée, c'est surtout parce qu'elle vise à éradiquer les thèses mercantilistes, lesquelles, contrairement à celles des libéraux, ne sont plus guère présentes dans le monde contemporain[2].

Pour montrer, par un ultime argument, la finalité véritable de l'organisation politique fichtéenne, nous devons répondre à l'une des objections les plus célèbres, à savoir l'idée que l'État fichtéen serait un État où chaque individu serait contrôlé par un fonctionnaire, c'est-à-dire serait un État policier.

Dans la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801), Hegel critique la théorie fichtéenne de l'organisation économique parce qu'elle entraîne la multiplication du nombre des fonctionnaires nécessaires à la bonne marche de l'économie. Il faut en effet, en plus des tâches traditionnelles qui incombent à l'État (armée, police), que celui-ci organise l'ensemble de l'activité économique au travers de la détermination des prix, du nombre de travailleurs dans chaque corps et du contrôle du respect des lois économiques. À ce titre, Hegel note

1. Comme nous l'avons indiqué dans le chapitre II de la 2e partie, nous ne prenons pas en compte l'individualisme anarchisant des *Contributions* que Fichte récuse peu après.

2. De la même façon, il nous semble difficile, comme le voulaient Jaurès, Lassalle ou Denis, de faire de Fichte le père direct du socialisme contemporain dans la mesure où son propos n'entre pas dans le débat, qui émerge au XIXe siècle, du socialisme comme alternative au capitalisme et au libéralisme. Fichte reste ici un homme du XVIIIe siècle qui parle des artisans plus que des ouvriers, des manufactures plus que des usines, de la division du travail plus que de la lutte des classes.

que « chaque citoyen n'occupera pas seulement un fonctionnaire, comme dans l'armée prussienne où un étranger n'est surveillé que par un homme de confiance, mais il en occupera au moins une demi-douzaine pour la surveillance, la comptabilité, etc.; et chacun de ces surveillants de même, et ainsi de suite à l'infini, si bien que chacune des affaires les plus simples donne lieu à une foule d'affaires à l'infini »[1]. Comme le souligne H. Denis, « il serait difficile, à notre époque, et avec l'expérience que nous possédons de la planification économique, de ne pas donner raison à l'auteur de ces lignes »[2]. Il est pourtant intéressant de rappeler la réponse que Fichte, par anticipation, propose à cette objection. En effet, il reconnaît certes que l'État aura de nouvelles tâches à assumer[3]. Néanmoins, le nombre de fonctionnaires devrait tendre, à terme, à diminuer pour deux raisons : d'une part, l'État commercial fermé n'aura pas besoin, pour assurer la survie de sa population, de se lancer dans des guerres d'expansion[4]. D'autre part, à partir du moment où l'État assure à tous le bien-être maximum possible, Fichte suppose que les délits diminueront[5] et par là même le nombre de fonctionnaires chargés de les réprimer. L'intention de Fichte n'est donc pas d'instaurer un État ou chaque individu serait "flanqué" d'un agent contrôleur, mais bien, à l'inverse, de permettre par différents moyens à la liberté de chaque individu de s'exercer.

L'ensemble de ces analyses relatives aux « sciences particulières » permet donc d'éclairer d'un jour nouveau la pensée de Fichte. Ni reniement ni évolution spectaculaire, la pensée juridique et politique de Fichte, bien que perfectible en ses détails (suppression de l'Éphorat), est demeurée constante en ses principes (l'universalisme).

1. H. Denis s'appuie amplement sur cette citation dans son ouvrage *Logique hégélienne et systèmes économiques*, Paris, PUF, 1984, p. 10.

2. *Ibid.*, p. 10.

3. « Il [le gouvernement] assumera en permanence une foule d'affaires, de comptes, de surveillances pour maintenir l'équilibre des échanges publics, et la relation de tous avec tous, dont les gouvernements actuels ne s'occupent pas » (*L'État commercial fermé*, p. 175).

4. « Cet État n'a pas besoin de plus de troupes sur pied que n'en nécessite le maintien de la tranquillité intérieure et de l'ordre; car il n'a pas la volonté de mener une guerre d'expansion, et il n'a que peu à craindre une agression, puisqu'il renonce à prendre part à toute relation politique » (*ibid.*, p. 175).

5. « On ne propose rien qui puisse inciter à la résistance, et qu'on ne parvient tout de même jamais à imposer [...] la source principale des délits des personnes privées, à savoir la pression d'une détresse réelle, ou la crainte d'une détresse future, est supprimée » (*ibid.*, p. 175-176).

RÉSULTATS

I) L'unité de la philosophie de Fichte réside dans la mise en œuvre d'un même mode de raisonnement, d'une même stratégie argumentative : la production réglée d'actes nécessaires de pensée à partir d'une fin librement prescrite, à savoir la non-contradiction entre "l'effectué" et "l'effectuation". Nous avons montré comment, tant en 1793 qu'1804 ou qu'en 1813, cette logique de l'effectuation constituait le véritable sujet des *WL*. Cette logique, comme ensemble de normes sans lesquelles un système philosophique s'auto-réfute et ne peut assumer sa prétention à la vérité, est le fil d'Ariane qui permet de s'orienter non seulement dans le labyrinthe des différentes versions des *WL* mais encore en celui des « sciences particulières » (doctrine du droit de 1796 ou 1812, écrits politiques, ou encore systèmes de l'éthique). La logique de l'effectuation – elle-même déploiement effectif de l'analytique de la réflexivité – fait saillir la cohérence de l'œuvre en sa totalité, cohérence tant horizontale (des différentes versions des *WL* et des différentes expositions des « sciences particulières ») que verticale (lien des *WL* aux sciences particulières). Ainsi, toutes ces analyses démontrent à quel point l'unité de l'œuvre est totale. L'expression même de « Doctrine de la science » manifeste la continuité de Fichte, la constance de sa thèse, à savoir : la structure auto-référentielle de la raison.

II) En ce qui concerne notre deuxième hypothèse – d'un écran kantien entravant l'accès à la thématique réelle de l'idéalisme allemand –, elle est une fois encore corroborée. En effet, la division entre théorie et pratique, si elle ne date pas de Kant, fut indéniablement portée à son faîte par le criticisme. De toutes les thèses nodales de Kant (division esthétique-analytique, affirmation d'un jugement synthétique *a priori*, distinction entre le déterminant et le réfléchissant), la thèse d'une différence de nature entre énoncés moraux et scientifiques est historiquement la moins contestée; au point d'être réaffirmée par la tradition analytique qui, si elle récuse d'emblée l'idée de jugement synthétique *a priori*, accuse, en revanche, la distinction kantienne entre savoir et foi, par le biais de la division, revendiquée avec force dans les *Principia Ethica* comme dans *La Construction logique du monde*, entre énoncés descriptifs susceptibles de validité et énoncés prescriptifs, abandonnés à l'arbitraire individuel. Force est de constater que nous vivons aujourd'hui encore sur l'intériorisation de cette scission, véritable kaléidoscope à partir duquel on a voulu comprendre la thèse fichtéenne de la praticité de la raison. En effet, si l'on dresse une brève typologie des différentes manières de penser l'affirmation

fichtéenne du primat pratique, trois grandes possibilités se dessinent[1] : soit cette praticité est conçue au sens obvie du simple intérêt d'un auteur pour les questions réputées de morale et de politique. On interprète donc la promotion du pratique chez Fichte à partir d'un partage entre penseurs soucieux de l'action morale ou politique (comme par exemple Hobbes ou Rousseau) et en philosophes d'abord intéressés à fonder le savoir théorique ou scientifique (comme, par exemple, Descartes ou Cohen). Dans ce cadre, Fichte devient, comme l'est Rousseau, un penseur de philosophie morale juridique et politique ; on nie toute dimension épistémologique de l'œuvre en affirmant par exemple que « le terme de doctrine de la science est une expression malencontreuse »[2]. Soit, dans une perspective plus immédiatement inspirée de Heidegger, on pose la praticité de la raison comme l'acmé d'une subjectivité autarcique, triomphante, voire prométhéenne. Le primat fichtéen de la liberté sur la nature, de l'acte sur l'être, devient le symbole de l'action impérieuse, volontariste, terroriste. Dans le cadre de cette interprétation, la valorisation de l'acte et de la philosophie pratique incarne la montée en puissance de cette subjectivité close sur elle-même, omnisciente et dominatrice, si caractéristique de la métaphysique moderne. À l'opposé de cette deuxième interprétation, une troisième lecture tend à faire de la philosophie de Fichte la simple reconduction de la division kantienne. La doctrine de la science serait une variation extrêmement élaborée de la célèbre proposition de Kant : « Je dus donc limiter le savoir pour faire place à la foi ». C'est là l'interprétation que propose A. Philonenko qui, au terme de *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, écrit : « Le savoir s'efface devant la foi, la révolution copernicienne est achevée »[3]. Pour cet interprète, la promotion de la pratique chez Fichte a pour sens la référence à un acte de foi, l'affirmation d'un choix dont on ne peut rationnellement démontrer la légitimité. En ce sens, le statut de l'acte libre serait analogue au statut de l'existence chez Jacobi, soit : ce qui ne peut être démontré mais seulement affirmé par et dans la foi. Fichte, ici, consommerait en fait la division entre philosophie théorique, susceptible d'être rationnellement démontrée, et philosophie pratique, indéductible rationnellement.

1. Ce ne sont pas les seules, même si ce sont les plus fréquentes. À l'inverse de ce mouvement, C. Cesa, dans son article « Zur Rekonstruction der praktischen Philosophie » (*Gegenksschrift für K. H. Ilting*, Frommann, 1990, p. 460-480), montre la signification inédite du terme "pratique" chez Fichte, conçu comme un dépassement du fini.

2. A. Renaut, « Fichte aujourd'hui », dans *Les Cahiers de philosophie*, Lille, printemps 1995, p. 295.

3. *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 2e éd., 1980, p. 340.

Ces trois interprétations ont pour point commun de ne jamais remettre en cause la séparation entre une raison théorico-spéculative et une raison pratico-active. Or, nous l'avons vu, pour Fichte, c'est l'argumentation théorique elle-même qui est pratique. Tout exercice de la raison obéit à des règles identiques que nous avons déclinées et qui ont la même structure que celle de l'action morale : agir selon une fin librement prescrite. En ce sens, la philosophie de Fichte est la première à dépasser l'alternative en laquelle la pensée moderne et contemporaine s'est enfermée. Les remises en cause postérieures, dans la philosophie contemporaine, ont pris deux directions autres et, au demeurant, opposées : soit on a voulu dénier toute scientificité aux énoncés descriptifs en leur conférant le même arbitraire que les énoncés prescriptifs ; c'est là une forme revendiquée de scepticisme radical (Feyerabend, Rorty), soit on a voulu montrer que l'exercice de la raison scientifique présupposait parfois des comportements d'ordre éthique (Peirce, Habermas, Apel[1]). L'originalité de Fichte par rapport à ces positions actuelles réside dans son affirmation d'une raison une et même par-delà la diversité de ses productions "théoriques" ou "pratiques". La raison spéculative est pratique et la raison pratique spéculative. La mise en œuvre de l'une ne suppose pas seulement de recourir aux motivations de l'autre – comme ce sera le cas chez Apel –, mais l'une et l'autre obéissent aux mêmes procédures et sont donc une seule et même raison, celle de la doctrine de la science.

Cette indexation erronée de la raison fichtéenne sur la scission kantienne a, en outre, contribué à manquer la véritable lignée en laquelle s'inscrit la philosophie de Fichte. Son souci épistémique constant le situe plus dans les perspectives d'Helmholtz, de Bolzano, de Cohen ou, plus près de nous, de Cavaillès que du côté des penseurs comme Machiavel et Rousseau. Certes, théorie et pratique, tels les côtés de Swann et Guermantes, dans la *Recherche du temps perdu*, finissent par se rejoindre en un endroit, mais il ne faut pas dénier, contre l'évidence même d'un titre sans arrêt repris, la question rectrice de Fichte : penser la signification du terme "science".

III) Du point de vue de la querelle des arguments transcendantaux, que nous apporte cette étude de la « logique de l'effectuation » ?

Tout d'abord, la possibilité de sortir de la thématique du jugement au profit de ce que Fichte nomme « la proposition » (*der Satz*). Avec Kant, le jugement, comme liaison d'un sujet et d'un prédicat est soit analytique, soit

1. Par exemple, toute pratique scientifique suppose qu'on s'engage à ne pas falsifier les résultats (clause de sincérité) ou à argumenter et donc à considérer autrui comme son égal, etc.

synthétique; s'il est synthétique, il peut être *a priori* ou *a posteriori*. Après Kant, le débat – ainsi entre Carnap et Cohen – se focalisera sur l'existence ou non des jugements synthétiques *a priori*. La philosophie analytique est née de la négation du concept de « synthétique *a priori* ». Or, Fichte, comme nous l'avons vu, pense un troisième type d'énoncés : la proposition auto-référentielle qui n'est ni analytique, ni synthétique, ni déductive, ni inductive. En effet, dans l'expression « je ne parle pas », la contradiction est autre qu'analytique puisqu'elle naît de l'impossible accord entre ce qui est dit et les procédures mises en œuvre pour le dire (pour dire : « je ne parle pas », je dois parler). Cette proposition, en outre, n'est pas la conclusion d'une prémisse ni le résultat d'une ampliation inductive. Elle se donne pourtant comme fausse. Certes, on nous objectera que, dans le langage ordinaire, ce type de propositions est rare, mais, nous l'avons vu tout au long de ce parcours, le discours philosophique, à l'inverse, regorge de ce type d'énoncés auto-réfutants. Par là, le discours philosophique se trouve confrontée à une alternative que Fichte a accepté d'affronter : ou bien le discours philosophique n'est pas possible parce que l'auto-référence doit être bannie de toute pensée et de toute proposition[1] ; mais, en ce cas, ceux-là mêmes qui déclarent ce discours impossible ne peuvent établir le bien-fondé de cette proposition, sans mettre en œuvre des procédures précisément philosophiques ; ou bien alors cette auto-référence doit être interrogée frontalement, car de sa viabilité dépend la possibilité d'un discours philosophique qui ne soit plus auto-réfutant.

Ensuite, nous pouvons caractériser le type de logique mise en œuvre par Fichte. Comme l'a souligné C. Imbert, il est loisible de distinguer, au cours des siècles, trois grands types de logique : la logique de l'être, la logique des modalités subjectives et la logique de la preuve. La logique de Fichte n'est évidemment pas une logique de l'être, comme l'était celle d'Aristote. Il n'est que de rappeler l'avertissement de la *WL* de 1812, tant de fois martelé : « La doctrine de la science n'est pas une doctrine de l'être »[2]. La logique de Fichte n'est pas non plus, comme la logique transcendantale de Kant, une logique des modalités subjectives[3]. La logique de l'effectuation est une logique de l'acte qui suppose l'abandon de la thèse selon laquelle toute proposition serait réductible à un jugement ayant la forme sujet-verbe-

1. C'est ce que préconiseront tant Russell que Tarski.
2. *WL* de 1813, p. 3.
3. Voir C. Imbert qui montre que le retournement kantien laisse intacte la notion d'une logique des modalités subjectives, c'est-à-dire la logique de Port-Royal, dans le chapitre « Port Royal et la géométrie des modalités subjectives », *Phénoménologie et langues formulaires*, Paris, PUF, 1992, p. 240 *sq.*

prédicat. Fichte est l'un des premiers à refuser le règne de la structure prédicative et à loger la vérité à une autre enseigne que celle de la relation entre un sujet et son prédicat. Sans doute est-ce là ce qui explique son écriture souvent absconse et ses efforts, parfois vains, pour trouver une notation autre que A est A, afin d'exprimer le type d'identité qu'il a découvert, à savoir l'auto-référentialité[1]. Ni logique de l'être, ni logique des modalités subjectives, la logique de Fichte ne saurait non plus participer de la logique de la preuve au sens où l'entend C. Imbert[2]. Nous ne trouvons évidemment aucune anticipation, chez Fichte, de la réduction des propositions complexes aux propositions atomiques ni de la reformulation de la structure d'une proposition en terme d'argument et de fonction ! Pour autant, et nous y reviendrons dans la conclusion, la logique de Fichte, comme logique des actes, n'est pas nécessairement rendue caduque par le développement de la logique moderne ; elle se situe à un autre niveau, celui de l'auto-référence d'une proposition à elle-même et non au niveau de la référence à un état de fait extérieur.

Enfin, nous avons pu, au terme de ce déploiement de la logique de l'effectuation, en mesurer la fécondité. D'une part, la claire conscience de sa règle fondatrice permet de faire un relevé précis des propositions philosophiques inacceptables parce que auto-réfutantes (définition kantienne de la validité, caractérisation schellingienne de la raison, refus sceptique de la vérité, etc.). Mais, outre cette structure réfutative, qui consiste à montrer qu'on ne peut dire X, nous trouvons aussi une argumentation plus positive qui donne naissance à des énoncés concrets et à des découvertes nouvelles. Cette argumentation prend la forme de la proposition suivante : « Vous ne pouvez pas ne pas dire que X ». Ce faisant, la logique de l'effectuation n'est pas simple machine à réfuter, pure thérapie qui nous préserverait des assertions fausses mais ne nous apprendrait rien, à la manière de l'analyse du langage selon Wittgenstein. La logique de l'effectuation engendre des propositions nouvelles, permet des découvertes et, par là, atteste de la fécondité du discours philosophique. Par suite, Fichte répond, là encore comme par avance, à l'objection selon laquelle l'argumentation transcendantale serait stérile et condamnée à ressasser l'impossibilité de la philosophie.

1. Les tentatives de formalisation de Fichte sont nombreuses (voir par exemple 1804) et le plus souvent difficiles. Fichte est confronté à un problème : exprimer clairement un type d'identité qui n'a jamais été analysé véritablement avant lui.
2. Il s'agit de la logique née des recherches de Frege et de Russell.

CONCLUSION

TROIS QUESTIONS, UNE RÉPONSE

La synthèse des résultats précédemment énoncés se dit d'un mot: l'auto-référence. Cet unique terme permet à la fois de penser l'unité de la philosophie de Fichte, de restaurer la signification du tournant spéculatif de l'idéalisme allemand et de considérer, sous un autre angle, l'actuelle querelle des arguments transcendantaux.

Fichte, au-delà de la division en jugements analytiques et synthétiques (*a priori* ou *a posteriori*), a porté en pleine lumière un nouveau type de proposition: les propositions autoréférentielles. Confronté à l'aporie kantienne de la définition de la validité, qui se réfutait elle-même par le simple fait d'être énoncée, Fichte exigera que les propositions philosophiques les plus fondamentales renvoient à elles-mêmes, s'appliquent à elles-mêmes, s'englobent elles-mêmes. On ne peut, comme l'ont fait tant de philosophes, définir la validité sans penser à l'insertion de cette proposition dans cette définition de la validité. L'auto-référentialité devient donc le cœur du système et dessine l'allure inédite de l'argumentation fichtéenne comme production réglée d'actes de pensée en vue d'une fin que l'on s'est librement prescrite: la congruence entre "l'effectué" et "l'effectuation", ce qui est dit (*Sagen*) et les procédures mises en œuvre pour pouvoir le dire (*Tun*). Cette auto-référence, comme but à atteindre, permet de dégager les règles ou enchaînements nécessaires qui gouverneront la production d'énoncés philosophiques nouveaux. Cette structure argumentative inédite explique la profonde unité de la philosophie de Fichte: unité des *WL* tout d'abord, puisque ce processus argumentatif est toujours le même, quoique mis en œuvre à propos de questions différentes – quelles sont les conditions d'énonciation sensée de la représentation (1793), de la finitude (1794), de l'infini (1798) de l'absolu (1804), de la *Bildung* (1813)? Unité des sciences

particulières ensuite, car (bien que la validité de leurs propositions de départ ne soit pas exactement équivalente à celles des *WL*[1]) la manière d'argumenter dépend de la logique de l'effectuation (comme ensemble des lois qui régissent un raisonnement juste). Il s'agit, à partir d'une finalité quelconque, telle, par exemple penser le droit comme coexistence pacifique des libertés, de dégager les conditions nécessaires et suffisantes pour réaliser cette finalité[2]. Ainsi toutes ces analyses remplissent-elles la naïve intuition de notre Persan initial, insoucieux des débats de la *Forschung* : le terme même de « doctrine de la science » manifeste la fidélité, rarement égalée, d'un auteur à un même noyau conceptuel. La « lettre volée » du fichtéanisme était bien cette référence de la science à elle-même, incarnation de la structure auto-référentielle de la raison.

Cette auto-référence permet également de repenser le sens de ce qu'il est convenu d'appeler le passage du transcendantal (Kant) au spéculatif (ses successeurs immédiats). Trop souvent lu à travers le prisme colorant de la question de la relation de nos représentations aux choses, l'idéalisme allemand est presque toujours interprété en terme de "retour", "retombée" ou "rechute" dans un dogmatisme pré-kantien; dans cette perspective, le terme "spéculatif" s'identifie à l'expression « dogmatisme métaphysique ». Or, la restitution de la question sceptique à l'origine de l'interrogation des successeurs immédiats de Kant – quelle est la relation du philosophe à ses propres propositions philosophiques? – nous a permis de comprendre que le problème de l'idéalisme allemand est celui de la possibilité d'un "métalangage". La proposition qui dit la vérité peut-elle se définir en même temps comme vérité? Prendre cette tentative de métalangage (auto-référence) pour un langage (référence d'une proposition à un étant ou fait extérieur à cette proposition), c'est méconnaître à la fois

1. La différence est la suivante : les propositions philosophiques ne peuvent pas ne pas être posées car toute autre entraînerait une auto-réfutation du système. Elles sont donc considérées par Fichte comme indéniablement vraies. En revanche, la définition du droit comme « concept synthétique, [où] la liberté de l'un ne doit pas menacer la liberté de l'autre », (*Doctrine du droit* de 1812, p. 8) peut fort bien être refusée, ou encore quelqu'un peut dire qu'il ne souhaite pas le règne du droit (Fichte envisage même, dans cette *Doctrine du droit*, l'hypothèse de l'espèce humaine qui voudrait, à un moment, disparaître comme espèce [suicide]). À cela, il n'y a rien à rétorquer du point de vue de la logique; dire que l'on souhaite la disparition de l'humanité n'est pas une contradiction de type performatif alors que de donner une définition de la validité qui s'exclut elle-même de cette définition entraîne une impossibilité à continuer à argumenter.

2. À la différence des *WL*, le raisonnement dans les "sciences particulières" prend bien la forme du si Y alors X. Si l'on veut penser le droit comme X, alors il faut admettre y et z. Toute autre condition, que celles définies, entraînerait la dissolution du concept de droit tel que posé au départ.

l'origine du questionnement fichtéen (la considération, voire l'admiration pour les arguments sceptiques) et sa véritable postérité. Le fondationnalisme, si décrié par nos contemporains, n'est, dans le contexte fichtéen, pas autre chose que l'affirmation de la possibilité de la philosophie. Le "fondement" revendiqué par Fichte se définit à partir de deux gestes antisceptiques : reconnaître la prétention à la vérité, intrinsèquement liée à tout énoncé philosophique, et tenter de l'assumer jusqu'à son terme. Récuser cette prétention, en refuser les conséquences, n'est-ce pas livrer la philosophie « aux autophages »[1], à tous ces penseurs qui ne trouvent ni étrange ni paradoxal de consacrer leur vie à pratiquer une discipline à seule fin d'en démontrer l'inanité? Qui, au demeurant, peut récuser ce type de fondationnalisme sans subrepticement et contradictoirement le mettre en œuvre?

Pour le dire autrement, si, selon la formule, de L. Linsky, « le problème de la référence a occupé, depuis le début du siècle, une position centrale dans les discussions philosophiques »[2], alors nous pouvons dire que le problème de l'auto-référence a occupé une position centrale dans l'immédiat post-kantisme. Les choses ainsi formulées, plus rien ne permet de penser la différence entre les deux types de philosophie à partir du partage suivant : d'un côté la philosophie contemporaine incarnant l'esprit critique, lucide et modeste, de l'autre, la philosophie spéculative post-kantienne, représentant le dogmatisme, l'aveuglement et la démesure. Le passage du transcendantal au spéculatif se conçoit comme la tentative pour prendre en compte non seulement le lien entre la proposition et la chose (lien envisagé avant Kant) mais encore le lien entre la proposition du philosophe et ce qu'il dit de la relation de la proposition à la chose. Comment penser ce redoublement inhérent à l'interrogation philosophique? Cette question *« quid juris? »*, posée aux énoncés kantiens et philosophiques eux-mêmes, a permis, comme nous l'avons vu, de produire une considérable transformation – et à notre sens, une amélioration – de la philosophie transcendantale. Cette dernière, délestée de ses apories, de ses impasses, de ses contradictions peut rester un modèle d'argumentation encore fécond aujourd'hui. Le problème de l'auto-référence n'est, en effet, pas une question à ce point extravagante qu'elle ne mérite plus d'être posée. Russell l'a posée, pour la refuser, Austin l'envisage, bien que lui aussi la récuse, alors que Benveniste, au contraire, admet l'existence d'un certain nombre d'énoncés purement auto-référentiels. Mais ce n'est pas en ce sens

1. Nous empruntons évidemment cette métaphore à J. Bouveresse, *Le Philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, 1984.

2. *Le Problème de la référence*, Paris, Seuil, 1974, p. 9.

restreint (certains énoncés ont la propriété X) que Fichte et l'idéalisme allemand l'entendaient; ils concevaient la *sui*-référentialité comme le cœur même du savoir, qui, savoir de quelque chose doit être également savoir de lui-même comme savoir, tel, si l'on veut, le langage qui dit quelque chose d'un fait extérieur mais qui peut aussi dire quelque chose de lui-même, ne serait-ce qu'il est langage et non pas chose. Le savoir s'indique donc lui-même comme savoir et c'est la nature de cet *index sui* ou *sui*-référentialité qui, loin de tout dogmatisme et de toute démesure métaphysique, est interrogée par les successeurs de Kant.

Enfin, du point de vue des arguments transcendantaux, nous avons répondu aux trois questions laissées en suspens par le débat actuel, à savoir finalité, originalité et fécondité de l'argumentation transcendantale. Contrairement à ce que veulent Stroud et Rorty, la finalité de ces arguments ne peut se réduire à récuser le doute de l'existence des choses hors de nous. Si le déploiement de l'argument transcendantal est bien lié au scepticisme, c'est en tant que ce dernier interroge la prétention à la validité inscrite dans nos propositions philosophiques; prétention que Rorty est bien obligé lui aussi d'assumer, quand bien même il nierait explicitement toute vérité à nos énoncés philosophiques. Ensuite, nous avons pu parvenir à une meilleure compréhension de la spécificité de l'argumentation transcendantale en montrant qu'elle n'était réductible ni à la doctrine des facultés kantiennes ni aux raisonnement déductifs de type *modus ponens*. Par l'argumentation transcendantale, dont le noyau est l'auto-référence, Fichte met en œuvre une logique de l'effectuation dont la rigueur n'a rien à envier aux autres logiques mais dont l'originalité est patente. Certes, cette logique, nous l'avons dit, n'est ni une logique de l'être, ni une logique des modalités subjectives, ni bien évidemment la logique du début du XX^e^ siècle. C'est une logique de l'acte, qui se distingue de la théorie des actes de discours d'Austin en ce que l'énonciation pour Fichte n'est pas la prise en compte d'un contexte contingent et extérieur qui donnerait consistance à la proposition[1]. Énoncé et énonciation, dire et faire, sont intrinsèquement liés, sans qu'il soit nécessaire de se référer à des faits extérieurs; le contenu d'une proposition ne doit pas être invalidé par le fait de la dire ou par les moyens mis en œuvre pour la dire ou encore par les présupposés nécessairement requis pour la dire. Ce n'est donc pas le contexte extérieur qui fait qu'un acte de pensée est réussi ou non mais bien la possibilité de la proposition à

1. Sur Austin et ses continuateurs, voir I. Thomas-Fogiel, « Plaidoyer pour le langage philosophique. Austin, Searle et Cavell et la tradition spéculative », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 2, 2004.

se dire elle-même sans s'auto-détruire. Fichte construit une "logique" ou méthode d'argumentation spécifique, dont le fondement permettra, ensuite, de déployer un réseau de propositions nouvelles. Ces propositions, issues de la mise œuvre de l'argumentation, sont des énoncés "concrets", tels des énoncés sur la sensation (théorie du choc), sur la finitude, sur la liberté, voire, plus précisément encore sur la morale. Cette argumentation n'est donc pas simple machine à réfuter la proposition adverse en en montrant la contradiction interne mais est une argumentation féconde qui donne naissance à des découvertes nouvelles. Cette réponse aux problèmes de la finalité, de l'originalité et de la fécondité de l'argumentation fichtéenne (argumentation en laquelle il voyait l'essence même de la « véritable philosophie transcendantale ») permet bien de reposer aujourd'hui la question de l'usage de ce type d'argumentation.

Plus encore, cette analyse de l'argumentation transcendantale chez Fichte nous permet d'entamer un dialogue avec le courant philosophique sans doute le plus dominant aujourd'hui, et, en tout cas, le plus farouchement opposé à l'argumentation transcendantale. Nous l'avons vu, à la remise en cause, dans un argument transcendantal, de la validité de la "prémisse", Fichte répond que la "prémisse" ou « point de départ » n'est pas un fait (dont il faudrait effectivement justifier la validité) mais un acte. Cet acte est du fait même qu'il se fait et ne saurait, comme tout acte qui est ou n'est pas effectué, être contesté. Cet acte est la position de la congruence entre le dire et le faire comme finalité que l'on se prescrit soi-même. Or, l'objection naturaliste contre l'argument transcendantal consiste à transformer le "prétendu" transcendantal en nécessité naturelle. Cette objection, que l'on trouve en particulier chez Quine, prétend que si nous ne pouvons pas ne pas poser X ou Y, c'est en fonction de notre nature. La nécessité de l'argument ne relèverait de rien d'autre que de notre complexion naturelle. Comme le dit Quine, il convient « d'accommoder les concepts transcendantaux d'un point de vue naturaliste »[1]. Or, chez Fichte, l'identité de départ est une exigence que l'on se donne librement à soi-même, une fin que l'on vise et non une nature que l'on constate. L'identité, comme congruence du dire et du faire, pilier de l'argument fichtéen, n'est nullement expression d'une nature donnée; rien ne nous oblige à nous y conformer et nombreux sont les discours qui la transgressent. Cette identité est, en fait, l'acte même de s'arracher à la naturalité en se prescrivant une finalité non naturelle. Cette identité comme acte est instauration de la rationalité, instauration d'une finalité que l'on se prescrit librement à

1. « Naturalism, or living within one's man », *Dialectica*, vol. 49, n° 264, 1995, p. 261.

soi-même. La proposition «soyez rationnels» n'est pas nature mais exigence. Dans l'acte de savoir, il n'est nullement question de la naturalité mais au contraire de l'arrachement à la nature comme condition d'apparition de la liberté. Le savoir n'est pas un fait de la nature mais, comme le disait Fink, ce dont «il s'agit dans cet acte de savoir originaire, c'est de la libération de la liberté»[1].

1. «Réflexions phénoménologiques sur la théorie du sujet», *Epokhe*, n°1, Grenoble, Jérôme Millon, 1990, p. 28.

BIBLIOGRAPHIE ET INDEX

En raison de leur trop grand nombre, nous ne pouvons reprendre toutes les références citées. Le lecteur se reportera à l'index des noms propres pour retrouver ces ouvrages, tous indiqués en note. Nous ne donnons ici que bibliographie la plus élémentaire, à savoir ce que le lecteur, qui souhaite approfondir la pensée fichtéenne, ne peut pas ne pas avoir lu. Pour une bibliographie plus complète, on consultera la très remarquable mise au point de A. Bertinetto, dans *Rivista di Storia della filosofia*, Milan, 3, 2002, p.489-512.

BOURGEOIS B., *L'idéalisme de Fichte*, Paris, PUF, 1968, reprise, Vrin, 1999.

CESA C., *Fichte e l'idealismo transcendentale*, Bologne, Il Mulino, 1992.

– *Introduzione a Fichte*, Rome, Laterza, 1998.

FUCHS E., «Fichte a Berlino, 1800-1814. Un filosofo che pensa e agisce», *Rivista di storia della filosofia* 3/2002, p. 429-444.

GUEROULT M., *L'évolution et la structure de la doctrine de la science*, 2e éd., G. Olms, 1982.

HENRICH D., *Fichte's Ursprüngliche Einsicht*, Francfort sur-le-Main, Klostermann, 1966.

IVALDO M., *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano, Mursia, 1992.

– *Fichte e Leibniz. La comprensione transcendentale della monadologia*, Milano, Guerini e associati, 2000.

JANKE W., *Fichte, Sein und Reflexion, Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin, W. de Gruyter, 1970.

– *Vom Bilde des Absoluten*, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1993.

LAUTH R., *Hegel critique de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, Vrin, 1987.

LÉON X., *Fichte et son temps*, Paris, A. Colin, 1922.

PAYERSON L., *Fichte-Il sistema della libertà*, Milano, 1950.

PHILONENKO A., *La Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1967.

PICHÉ C., *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin, 1990.

RADRIZZANI I., *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte*, Paris, Vrin, 1993.

RENAUT A., *Le système du droit, Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, P.U.F., 1986.

TILLIETTE X., *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

WIDMANN J., *Die Grundstruktur des transzendentalen Wissens nach J.G. Fichtes Wissenschaftslehre 1804*, Hambourg, 1977.

UNIVERSIDADE FEDERAL Biblioteca Comunitária

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION

Trois questions 7

La question du manque d'unité des doctrines de la science 7

L'ombre portée de Kant 11

Fichte contemporain ? La querelle des arguments transcendantaux 12

PREMIÈRE PARTIE : LA NAISSANCE D'UNE QUESTION

CHAPITRE PREMIER : LA CRISE DE LA MÉTAPHYSIQUE 17

L'"Aufklärung" allemande avant Kant : la crise d'identité de la métaphysique et le triomphe du scepticisme 19

La "Frühaufklärung" : C. Thomasius 20

La "Hochaufklärung" : C. Wolff 21

La "Spätaufklarung" : les éclectiques 24

Évaluation de la situation de Kant dans la dynamique interne de l'"Aufklärung" 28

CHAPITRE II : LE BESOIN DE SCIENCE 31

La formation de Fichte avant sa lecture de Kant 31

La liberté supérieure à la raison : de Crusius à Kant 36

La reprise de la question de la liberté 39

L'attaque de la philodoxie et la question de la philosophie comme science 41

CHAPITRE III : L'EFFONDREMENT DE LA THÉORIE KANTIENNE DE LA VALIDITÉ 45

Le prétendu caractère dogmatico-réaliste des thèses d'Enésidème 48

La prétendue incohérence d'Enésidème 50

La confusion supposée entre transcendantal et source métaphysique 51

La profonde transformation du scepticisme après Kant 56
Résultats 57

DEUXIÈME PARTIE : L'ANALYTIQUE DE LA RÉFLEXIVITÉ

CHAPITRE PREMIER : LA TRANSFORMATION DE LA NOTION DE RÉFLEXION 63
La constance de Fichte 63
Réflexion fichtéenne et représentation kantienne 65
La dénonciation du modèle classique de la réflexion 68
De l'observation de soi au statut du discours du philosophe 72
La réflexion comme savoir du savoir : la problématique métacognitive 75
Du « retour sur » à l'auto-application de la proposition à elle-même 79
De la réflexion-description à la réflexion-argumentation 80

CHAPITRE II : L'AUTO-RÉFÉRENCE 89
Transitivité et réflexivité 89
L'auto-référence comme identité du "Tun" et du "Sagen", accord du "faire" et du "dire" 92
Une autre définition de la rationalité 97
La notion de fondement absolu 101
Le mythe de l'antériorité 103
Différence de registre et niveaux de discours : point de départ factuel et fondement 106
La question du métalangage 110

CHAPITRE III : LA RÉFLEXIVITÉ COMME LIBERTÉ 115
La constance de Fichte, derechef 115
Du Moi au savoir absolu 118
La libre nécessité 122
Le premier principe comme fin à poursuivre, comme tâche à réaliser 125

CHAPITRE IV : LA PREUVE PAR 1813. RÉFLEXIVITÉ ET ACTION 129
Le savoir comme « praxis » 129
Acte du savoir et savoir de l'acte : la notion d'intellection 133
« L'apparition doit se comprendre comme apparition » 137
Résultats 139

TROISIÈME PARTIE : LA THÉORIE DE L'ARGUMENTATION

CHAPITRE PREMIER : LOGIQUE FORMELLE, LOGIQUE TRANSCENDANTALE ET LOGIQUE DE L'EFFECTUATION 147
La "WL" : une logique pure, indifférente aux contenus ? 148
Le statut de la logique formelle dans la "WL" 150
La relativisation de logique transcendantale 156
La logique de l'effectuation comme troisième "logique" 162
L'allure de l'argumentation fichtéenne. Passage de la formule : « vous ne pouvez pas dire X » à « vous ne pouvez pas ne pas dire X » 165

CHAPITRE II : LOGIQUE DE L'EFFECTUATION ET MÉTALANGAGE 171
La mise en lumière du lieu de l'énonciation 171
La mise en lumière de l'incidence du lieu de l'énonciation sur le contenu de l'énoncé 174
La production de concepts à partir d'une finalité qu'on s'est prescrite 177
Le concept de différence 177
Les deux séries : la monstration des conditions de production du discours philosophique 180
La déduction des catégories 182
La déduction des concepts de la réflexion 184

CHAPITRE III : LA PREUVE PAR LA "WL" DE 1804. LOGIQUE DE L'EFFECTUATION ET ABSOLU 189
La structure de la "WL" de 1804 189
Deux parties, cinq points de vue, vingt-cinq moments 189
Fonction des prolégomènes 192
Premier moment : position de l'exigence. La vérité comme unité du divers 194
Le deuxième moment : la disjonction 199
La réunion : moments 3, 4 et 5 201
L'exigence de réunion (moment 3) 201
La redétermination des termes opposés (moment 4) 202
Le dernier moment de la synthèse (point 5) : l'"Urbegriff" 205
La théorie de la raison et de la vérité (leçons 9 à 15) 207
Le premier moment : l'interdépendance du concept et de la lumière 207
Le deuxième moment : le conflit du réalisme et de l'idéalisme 207
Le troisième moment : la vérité comme nécessité 210
Les deux derniers moments : l'absolu comme acte premier 211

CHAPITRE IV : LOGIQUE DE L'EFFECTUATION COMME DÉPASSEMENT DES CLIVAGES TRADITIONNELS 217
La dynamique d'engendrement des "WL" 217
Le dépassement du clivage entre la "théorie" et la "pratique" 219
La cohérence des « sciences particulières » 223
L'architectonique du système 223
L'universalisme juridique : « La Doctrine du droit » de 1812 .. 226
La question politique : l'État commercial fermé 230
Résultats 237

CONCLUSION 243
Trois questions, une réponse 243

BIBLIOGRAPHIE ET INDEX 249

TABLE DES MATIÈRES 253

Imprimerie de la Manutention à Mayenne – Septembre 2004 – N° 291-04
Dépôt légal : 3e trimestre 2004
Imprimé en France